محمد أركون

نافذة على الإسلام

ترجمة: صياح الجهيم

نافذة على الإسلام

نافذة على الإسلام

* نافذة على الإسلام
* محمد أركون
* ترجمة: صيّاح الجهيّم
* الطبعة الأولى ١٩٩٦
* جميع الحقوق محفوظة للناشر
* الناشر: دار عطية للنشر
لبنان - بيروت - ص.ب: ٦٢١٢ - ١٤

مقدّمة

يبدو لي ضرورياً لفتُ الانتباه إلى التواطؤ الإيديولوجي والوظيفي في آنٍ واحدٍ بين وسائل الإعلام التي تعرض يومياً أحداث الساعة الزاخرة، والمأساوية، غالباً، في البلدان المسلمة، وبين أدب الدراسات السياسية الإسلامية الذي يُشدّد على «الأصولية» والتطرف الإسلامي، والتيار الإسلامي الراديكالي والحركات الإسلامية، إلخ... الصحفيون يلتمسون لدى أولئك الدارسين الذي رقوا إلى مصاف «كبار المختصين بالإسلام» الضمانة العلمية التي لا بدّ منها لأحاديثهم - وبالمقابل - يحظى أصحاب تلك الدراسات بدعايةٍ مجّانية وفعّالة تُحيل إلى المرتبة الثانية مؤلفاتٍ أشدّ ندرة لكنها أجدرُ بالثقة من الناحية العلمية. ولستُ أعرفُ، منذ الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، سوى عنوان مؤلَّفٍ واحد مكرّسٍ «للإسلام الليبيرالي» في حين يمكن أن يُشار إلى الكثير من الكتب الأكثر رواجاً والتي تعالج الحركات الإسلامية...

إن المصير الذي قُدِّر لهذا الكتاب[1] أن يؤديه هو إنارة أعظم للموقف الإيديولوجي الناشىء في الغرب كله، وكذلك في البلدان المسلمة حول ما يُسمّى، على نحوٍ شديد الاختلاط، حول مفهوم «الإسلام» وبكل ما يتعلق، ويندرج كتابي هذا «نافذة على الإسلام» في سلسلة مصمّمةٍ لنشر إعلام جديرٍ بالثقة من الناحية العلمية والفكرية لدى جمهور واسع نسبياً. وفي أجوبتي عن أسئلةٍ طالما طرحها الجمهور توخّيتُ البساطة مع المحافظة

---

١ ـ هذه هي الطبعة الفرنسية الثانية للكتاب. «المترجم».

على طموحي في أن أجذب القارىء نحو توسيع الآفاق التاريخية والثقافية واللاهوتية والفلسفية من أجل تجاوز الاختزالات الخطرة، والتبسيطات التي لا تُغتفر والتي ينشرها أدب الدراسات السياسية الإسلامية الصحفية. ولقد وجد بعض الصحفيين، وبالتالي الجمهور المرتبط بهم، شروحاتي، مفرطة «الصعوبة». ومن المؤكّد أن مثل ردّ الفعل هذا، ينمّ على قصور المناهج المدرسية والجامعية، في كلّ ما يتصل بتاريخ الأديان ومعرفة الثقافات المتعددة والأساسية في عالم البحر المتوسط. ونحن نعلم كيف يُدفع، على العموم، من أقسام التاريخ في فرنسا وأوروبا وأمريكا، نحو أقسام الدراسات الشرقية ـ حيثما وُجدت ـ كلُّ ما يتصل بمعرفة البحر الأبيض المتوسط جنوبيّه وشرقيّه. حتى أن بلداً مثل إسبانيا بلغ به الأمرُ، أن قلّص تاريخ الأندلس العربية المسلمة إلى مرتبة الاختصاص «الاستشراقي».

وبدلاً من قياس أبعاد ذلك القصور الخطير، وهو أمارة الانقطاعات التاريخية المتكرّرة بين الشواطىء الجنوبية الشرقية، والشواطىء الشمالية الغربية للبحر الأبيض المتوسط، يُؤثَر نَبذُ المؤلّفات «المفرطة» التخصص، للاكتفاء بالصور الشعبية عن التطرف الإسلامي، والأصولية، والخطر الإسلامي، وغزو المهاجرين نَقَلَة البربرية...

ومن الجانب الإسلامي، ليست الرقابةُ الجماعية منهجيّةً ولا موفّرةً للحماية إزاء المؤلفات التي تأبى الامتثال والتي تُخضع السنّة الاسلامية كلها والتحايلات الإيديولوجية والعقائدية التي هي موضوع لها، للنقد الصارم من قبل علم الإنسان والمجتمع. الرقابة الرسمية هنا تأتلف غالباً مع رقابة الإسلاميين لإلغاء انتشار المؤلفات الأكثر تجديداً أو الحد الشديد من ذلك الانتشار. فحتى تشرين الأول عام ١٩٨٨ رفضت مصلحة المطبوعات الجامعية طباعة مؤلفاتي بالعربية وبالفرنسية على حد سواء. وأخطر من ذلك أيضاً، أن دور النشر في العالم العربي ـ باستثناء لبنان،

وهو استثناء يستحقّ أن يُذكر - تلاقي صعوبات لم تُذلَّل حتى الآن في طباعة الأعمال العلمية ونشرها. كان لابدّ من انتظار أكثر من عامين لكي تنشر مطبوعات «ألف» في تُونس الطبعة الثانية من «قراءاتي للقرآن». وتؤخّر مطبوعات «لافوميك» في الجزائر، منذ عدة أشهر، ظهورَ مؤلّف آخر يجيب مع ذلك عن كثير من التساؤلات الراهنة لدى الجمهور المغربي.

وإذا أضفنا ضروب الرقابة المباشرة وغير المباشرة، ومظاهر اللامبالاة، والصعوبات التقنية والمادية التي تعرقل انتشار الفكر النقدي حول الإسلام، والمجتمعات المسلمة أو تحدّ من ذلك الانتشار، أو إذا قسنا على العكس، تعدّد المعونات الوسيطة وفعاليتها، لدور النشر، والحماية الرسمية للأدب الأصولي من قوى تعادي الإسلام، فسوف نفهم لماذا غدا الإسلام مميّزاً بالنسبة إلى الغربيين، وأسهل طريق للنجاة بالنسبة إلى ملايين المسلمين. إن البلدان الاوروبية التي لا تتوانى أبداً عن إعطاء الشعوب التي حُرمت زمناً طويلاً من الحريات إما من جرّاء القوى الاستعمارية وإما من جراء دولهم وأممهم وأحزابهم، منذ ثلاثين سنة أو أربعين من السنوات الأخيرة، عن إعطائها دروساً في الديمقراطية. إن هذه البلدان لا تختار اختياراً ديموقراطياً، عندما تعزّز فيها ذاتها الخطاب الظلامي، ونشر مجموعات الصور الخطرة.

لقد تُرجم كتابُ «جبلز كسيبيل» عن «انتقام الله» إلى تسع عشرة لغة بعد ستة أشهر من صدوره: إن هذا النجاح الاستثنائي، بصرف النظر عن محتوى الكتاب، يشير إلى سَيرٍ مُقلقٍ للتخيُّل الأوروبي بصدد الإسلام والمهاجرين المسلمين والعالم الإسلامي. ومن وراء الظاهرة البسيكولوجية والاجتماعية والثقافية التي أشير إليها هنا، أودّ لو ألفت انتباه جميع الذين يزاولون، في أوروبا، الاختصاص والقرار في الشؤون السياسية والثقافية

والتربوية، لكي يُعيد اللقاءُ التاريخيّ الجديد بين الإسلام والغرب، عهدَ التجارب الإنسانية الغنية في بغداد والري والقيروان وفاس، وجامعات أوكسفورد، والسوربون، وبولونيا في القرن الثالث عشر. بدلاً من تلك المواجهات المتكرّرة التي جزّأت وأضعفت شعوب البحر الأبيض المتوسط وثقافاته.

أضفتُ أربعة نصوص لم ترد في الطبعة الأولى، آملاً أن تساعد القارىء على النفاذ إلى المشكلات الكبرى المطروحة بما أدعوه «نقد العقل الإسلامي». وتلك مهمّةٌ صعبةٌ بمقدار ما هي مُلحّة وضرورية للأسباب التي ذكرتها آنفاً. وهي أيضاً مهمّةٌ لن تُؤتي ثمارها إلا إذا فرض القارىءُ المسلمُ على نفسه مجهوداً يتوخى اكتشاف الحداثة الفكرية، وتقييمها النقدي. وإلا إذا ألزم الأوروبيُّ نفسه قبول مراجعة المنظور التاريخي في ميادين الفكر اللاهوتي، والفكر الفلسفي، والرموز الدينية، والآداب المقارنة، والانتروبولوجيا القانونية، والمبادلات الثقافية في المجال الإيراني ـ اليوناني ـ التركي ـ السامي، حيث ولدت ونمت الديانات الثلاث التوحيدية الكبرى وفروعها الفلسفية ـ السياسية منذ قرن «الأنوار».

وأنا أنوي الرجوع إلى هذه المسائل ذات الأهمية الراهنة العلمية والفكرية والسياسية في مؤلف أعظم إعداداً، وأشدّ بالطبع صعوبة.

محمد أركون

باريس ١٩٩٢

إلى أولادي

تنبيه

الباحث الجامعيُّ يأبى أن يدع فكره يجري على هواه ليتكلم عن موضوعات استرعت انتباهه وسوّغت أبحاثه زمناً طويلاً. وهو يؤثر أن يمضي قدماً في اكتشافه، وأن ياتي بما لم يُعهد من قبل، وأن يُثبت وقائع جديدة. ومع ذلك فإن صحبة طويلة لميدان من ميادين المعارف، ينتهي بأن يفرض اقتناعات واحتمالات وحدوس، يمكن أن تصلح منطلقات لأبحاث أكثر استقصاءً، ولتحقيقات أدقّ لكي يجعل الحقيقة أكثر تقدّماً؟ وفضلاً عن ذلك، فإن الجمهور الأعظم يمكنه الوصول بسهولة أكبر إلى نتائج البحث في عرض حرّ، خالٍ من ذلك الجهاز الثقيل للمراجع والتبريرات والنقاشات التقنية مع الاختصاصيين.

فيما يتعلّق بي، تراوحتْ كتاباتي عن الإسلام أبداً بين البحث التقني والمناقشات المنهجية والنظرية من جهة، والحرص من جهة أخرى على الوصول إلى جمهور واسع جداً، ومتنوّع جداً، مسلماً كان أم غير مسلم، لمساعدته على فهم دين مجتمعات وفكرها وثقافتها، طالما صُدِّرت بها أحداثُ الساعة منذ ثلاثين عاماً. بيد أني لم أتمكن قط من استخدام لغةٍ شفّافة كلّياً يفهمها مباشرةً جميعُ القراء، دون أن أتعرّض لرفض الاختصاصيين على اعتبار أني مسرفٌ في تبسيطي وسطحيتي. وذلك هو الرهان على ما أدعوه علم الإسلام التطبيقي: وهو قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة، مثيراً اهتمام الجمهور الأعظم، دون أن أتعرض أبداً لإدانة الباحثين المتبحّرين ولرفضهم المتعالي لا بل لعدم مبالاتهم.

أقنعتني التجربةُ الأولى مع الصحفي الإيطالي «ماريو اروزيو»، بفائدة استبيان يضمّ الاستطلاعات المتواترة من جمهور واسع. وذلك حثّاً للتفكير، والتماساً للاقتضاب والوضوح، مع تجديد الفهم وإدخال الأسئلة الملائمة. ومن أجل ذلك قبلتُ أن أكرّر هذا التمرين مع السيدين «دانييل بيريسنياك» و«آلان غينيت». وسوف نرى أن الأسئلة المطروحة تستعيد الموضوعات المكوّنة للتخيّل الغربي عن الإسلام. ولا سيما عندما حرّضت الثورةُ الإيرانية والحرب الأهلية في لبنان، واندلاع العنف الاجتماعي في مصر وتونس والجزائر... الصحفيين على الإكثار من تحقيقاتهم الصحفية، وحثت الدارسين السياسيين على ممارسة مواهبهم التأويلية.

آمل ألا أكون قد انسقتُ إلى الجدل،مع أن بعض الأحكام المُسبقة المكرّرة بعناد، يمكن أن تبرّر الأجوبة القاطعة، لا لفضح الجهالة فحسب. بل وأيضاً، لفضح السّير العام للفكر الغربي إزاء ثقافات، يَشرط فوق ذلك تطوّرها إذ يفرض نماذجه. والحق أني أتوجّه إلى الجمهور المسلم بمقدار ما أتوجّه إلى الجمهور الغربي: ينبغي للجمهور المسلم أن يتخلّص من الانغلاق العقائدي الذي يحبسه فيه اللاهوتُ التقليدي، والإيديولوجية القتالية. وينبغي للجمهور الغربي أن يتخلّى عن النظرة العراقيّة[1] التي ينظر بها إلى الثقافات الأخرى. مع قبوله بأن يطبّق على المجتمعات الغربية ذاتها وعلى تقاليدها الثقافية المقاربة الإناسية (الانتربولوجية)[2]، في الخط الذي رسمته أعمال «بيير بورديو» أو «جورج بالانديه». ولابدّ من الإشارة إلى أن الفكر المسيحي قلّما ينجرّ إلى هذا المنحى. فبقدر ما يُبهجه التقديم العراقي (الاتنوغرافي) للتقاليد الدينية الأخرى، ولا سيما الإسلام، المنافس الدائم. يحذر من الإشكاليات التي تجبره على إعادة النظر في الأسس

---

١ ـ النظرة العراقيّة: التي تبحث في خصائص الشعوب. الأتنوغرافية. «المترجم».

٢ ـ الانتروبولوجيا: علم يبحث في أصل الجنس البشري وعاداته ومعتقداته وأعرافه. «المترجم».

المعرفية والإناسية للاهوته. ولقد أحسستُ في الغالب، بهذه الحماية للذات أثناء المواجهات بين المسلمين والمسيحيين، حول موضوعات قديمة أو راهنة. وفي موضوع مركزي «كالوحي» نرى تواطؤاً سرياً يتكوّن بين «المؤمنين» لحماية «الإيمان» من النقد الهدّام، نقد العلوم الاجتماعية المطبقة على الديانات السماوية. إن المسلمين واليهود والمسيحيين يعلمون أن التعريفات العقائدية، تديم الانحرافات الخطرة التي تقود إلى مجابهات عنيفة،واستبعادات مطلقة. لكنهم يؤثرون أن يحافظوا على فعالية خطاب التأسيس الذاتي لكل جماعة ـ أي الإيديولوجيات القتالية المتفرّعة من «الخصوصيات» الدينية ـ بدلاً من أن يفتحوا فسحةً جديدة للمعقولية بالنسبة إلى الفكر الديني بمجموعه.

لم يعد لأحد الحق، على كل حال، أن يحبس الإسلام كله، كما يطيب لبعضهم، في عبارةٍ هي «الأصولية» والتطرف الإسلامي، والتيار الإسلامي. ولستُ أنكر الوزن الاجتماعي لإيديولوجيةٍ، تستعير من الإسلام التقليدي مفرداتها وتبحث في الأمكنة الدينية ـ المساجد وأماكن الحج ـ عن ملاجىء منيعة من أجل احتجاج أشد فعالية. لكن يجب التنديد بمؤامرة الصمت الذي أخلد إليه جميع مراقبي الإسلام المعاصر ـ بمن فيهم المختصون بالإسلام المرموقون ـ عن وجود مجموعات اجتماعية أخرى، وأصوات دينية وثقافية أخرى، وتيارات فكرية أخرى، في قلب تلك المجتمعات الخاضعة لتعسّف المراقبين، وللإشراف الإيديولوجي من قبل دُولهم. لماذا يلقى ذلك الكتاب الذي يستخدم جميع طاقات المنافحة الدفاعية والهجومية نجاحاً بين المسلمين، ولماذا يحظى كتابٌ آخر ينسب إجمالياً إلى الإسلام الخلط والفوضى، والتخيّلات الخادعة والعنف الذي مردّه إلى بعض الفئات الاجتماعية المحدّدة، لماذا يحظى بنجاح مماثل وسيطٍ في الغرب. نحن نرى كيف يتّفق النجاحان في التحايل الإيديولوجي.

ولماذا، على العكس، لا يفطن أحد لتلك الدراسات العلمية النقدية النادرة، ولماذا تظلّ بلا صدىً في الجمهورين؟ وأستطيع أن أضرب عدة أمثلة حديثة، لأوضّح هذه الظاهرة المدهشة للتواطؤ الإيديولوجي حول الإسلام. والأمر المقلق أكثر من غيره في هذا الوضع. هو عجزُ المسلمين، أو رفض المسلمين الذين يملكون الإشراف على الرأي العام، أن يعملوا على اتخاذ وعي سليم، لتلافي العوامل السلبية في بناء تخيّلٍ قويّ عن الإسلام، في الجانب الإسلامي والجانب الغربي على حدّ سواء. ومن وجهة النظر هذه، يفقد المسلمون الحقّ في الاحتجاج على الأحكام المسبقة الشائعة بصددهم في الغرب، لكن المختصين بالإسلام، الذين يعتدّون بنفوذهم العلمي، ينبغي لهم أن يطاردوا الإيديولوجية، حتى في عرضهم الوضعي للإسلام التقليدي، وكذلك في أحدث تطوراته.

إن النقد الفقهي اللغوي للمصادر، أو النقل الخالص للخطاب (الإسلامي)، إن ذلك لم يعد يكفي، عندما نأخذ بالحسبان التساؤلات والاستطلاعات المأخوذة دائماً من علوم الإنسان والمجتمع. إن إبقاء الإسلام بمنأى عن هذه التجديدات، تعزيز للنقص وللتأخر العلمي الذي يحلو للبعض النعيُ عليه أو فضحه لدى المسلمين المعاصرين. إن ضبط المنظورات التاريخية وتصحيحها، والدعوات المتكررة لنقل المشكلات، والتحليلات نحو فسحة جديدة للمعقولية وفرضيات العمل، والتفسيرات وجهود التنظير التي سيجدها القارىء في هذا الكتاب الصغير، كل ذلك يهدف، من وراء المثال الإسلامي، ولكنه وبفضل هذا المثال الذي أسيء استخدامه حتى الآن، إلى تنقيح مفهوم الغرب ذاته، من حيث هو فسحةٌ تاريخيةٌ وثقافية. لقد تعوّد الفكرُ الغربي في تعبيراته المسيحية والعلمانية، أن يحكم حكماً لاردّ له على مكانة الإسلام ووظائفه، كما يحكم على التقاليد الثقافية الأخرى. وها إن تساؤلات نقدية وتحدّيات فكرية، وليست سياسية

فحسب، ترتدّ على هذا الفكر الغربي لتنكر عليه سيادته، انطلاقاً من تجربة الإسلام التاريخية والفكرية. وأنا أقرّ بأن حديثي سيظل متواضعاً ومحدوداً، وسريعاً على الخصوص. لكنني أرجو أن أسهم، بهذا الكتاب الصغير السهل التناول، في نشر معرفة على غرار تلك الزيتونة التي ذكرها القرآن الكريم: ﴿زيتونة لا شرقيّة ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار﴾(٢٤ - ٣٥).

١ ـ هل يمكن الكلام على معرفة علمية للإسلام في الغرب أو بالأحرى على تخيّل[1] غربي عن الإسلام؟

في كتاب صغير مخصص لجمهور القراء في الغرب، والبلدان العربية على نحو أعمّ، من المفيد بل والضروري الانطلاق من هذا السؤال. نستطيع، بالفعل، أن نتساءل عن صحة المعرفة المتداولة عن الإسلام في الغرب وعن موضوعية هذه المعرفة. وحول ذلك نقاشات عديدة، اتخذت وجهةً حادةً وعاطفية للغاية، ولاسيما منذ الخمسينات. عندما بدأت حركات التحرر من الاستعمار. وأذكّر بأن حرب الجزائر استمرت من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٦٢. ويستطيع جميع الفرنسيين أن يتذكّروا المجادلات والمجابهات الفتّاكة طوال هذه الحرب، لا بصدد الإسلام وحده، بل بصدد العالم العربي، على العموم، والثقافة العربية، في سياق الناصرية، وانبثاق العالم الثالث في «باندونغ» وصراع الصهيونية لإقامة دولة إسرائيل. إن الجدل الذي جرى آنذاك، زاد في عنفه أنه كان مرتبطاً بجملة قضايا قديمة دينية وسياسية، تعود إلى العصر الوسيط. لكن فيما وراء هذا الفصل الذي أخذ بالامتداد، والذي مازال يمتد في أيامنا (أنا ألمح مثلاً إلى ما جرى مع الثورة الإيرانية، ووصول الخميني إلى السلطة وقد أثار وصوله الأهواء الجديدة، لافي فرنسا وحدها هذه المرة، بل وأيضاً في العالم بأسره، ولاسيما في الولايات المتحدة التي نعرف وزنها في الشرق الأوسط). لقد مسّت الثورة الإيرانية بمصالح الغرب الحيوية في الشرق الأوسط؛ وردودُ الفعل التي مايزال هذا الحدث يثيرها أضرمت وأغنت التخيّل الغربي عن الإسلام.

---

(1) سوف يرد بعد قليل تعريف المؤلف للتخيّل. «المترجم».

إن مفهوم التخيّل المذكور في السؤال مفهومٌ جديد. ولا يفهمه الجمهور الواسع فهماً حسناً، ذلك أن الاختصاصيين أنفسهم، لا يتوصّلون إلى إدراك حواشي هذه الملكة التي تسمّى الخيال، ولا وظائفها ولا مستويات تحقيقها. فأقول، متوخيّاً السرعة، إن تخيّل فردٍ أو فئة اجتماعية أو أمة، هو مجموع التصوّرات التي نقلتها ثقافةٌ غدت شعبية فيما مضى، عن طريق الملاحم والشعر والخطاب الديني؛ واليوم عن طريق وسائل الإعلام، والمدرسة ثانياً. وبهذا المعنى، يملك كلّ فرد وكل جماعة، بلاشك، تخيّلهما المرتبط باللغة المشتركة. وهناك تخيّل فرنسي وانكليزي وألماني... الخ. عن الإسلام، كما أن هناك تخيّلاً جزائرياً ومصرياً وإيرانياً وهندياً.... الخ عن الغرب.

يغتذي التخيّل الغربيّ عن الإسلام منذ الخمسينات، بكل القوة والحضور الكلي لوسائل الإعلام، التي تحرّضها كلّ يوم أحداث الساعة العنيفة لحركات التحرر، والتنازع والتمرد في الكثير من مختلف المجتمعات المسلمة.

هذا التجاهل لا يتناول فقط أحداث الساعة، بل عنيتُ أن مشكلات المجتمعات الإسلامية قد ارتبطت بعضها ببعض، وتكاثرت منذ بروز الدول القومية في الخمسينات والستينات. لكن، على هذا المدى القصير، يحدث خلطٌ خطير، سوف يصوغ التخيّل الغربي عن الإسلام: ذلك أن صعوبات جوهرها، سياسيّ واجتماعي واقتصادي وثقافي، وقد رُبطت على نسقٍ واحد، بذلك الإسلام الذي غدا المصدر والعلة الصانعة، لكل التاريخ المعاصر لعالم يمتد من الفيليبين إلى المغرب، ومن اسكاندينافيا، إذا أخذنا بالحسبان الأقليات المسلمة في أوروبا، إلى أفريقيا الجنوبية. الحقّ أن الخطاب الإسلامي المشترك، خطاب الحركات الإسلامية، التي تخوض المعارك السياسية الأكثر حسماً يفرض صورةً قوية، صورة إسلام مشترك

أبدي سيكون «نموذج العمل التاريخي» المثالي، لإنقاذ العالم من النموذج الغربي الامبريالي والمادي. نحن نرى هكذا طبيعةَ العملية التي تتابعها وسائل الإعلام في الغرب، ووظيفة هذه العملية: أنها تنقل، دون أية مداخلة نقدية على غرار العلوم الإجتماعية، التخيّل الإسلاميّ المعاصر، إلى الخطاب الخاص بالتخيّل الاجتماعي لبلدان الغرب. الوظيفة النقدية غائبة في كلا الجانبين؛ وحينئذ تغدو مساحة التصور حرّة، للمواجهة بين التخيلين اللذين هيّجهما الخَلْطُ المتراكم من كلٍّ من المتواجهين عن الآخر.

هذا العمل اليومي لتهييج التخيلين وتوسيعهما، تعقده جملةٌ من القضايا أقدمُ وأخطر كثيراً، لأنها تمسّ أقدس المصادر في الديانات التوحيدية الثلاث. المسألة في الفسحة المتوسطية منذ ظهور الإسلام بين عام ٦١٠ وعام ٦٣٢. وهي تدور حول المنافسة المستمرّة التي لم تنته، بين الجماعات الدينية الثلاث ـ اليهودية والمسيحية والمسلمة ـ لتؤمّن احتكارها لإدارة الرصيد الرمزي المرتبط بما تدعوه تقاليد هذه الأديان: الوحي[1]. المسألة ضخمةٌ وأوّلية، وهي في الوقت نفسه، مدفونةٌ تحت الخطاب «المُعلمَن»، خطاب إيديولوجيات الوحدات القومية في أوروبا، في القرن التاسع عشر، وإيديولوجيات التقدم العلمي والنزعة الإنسانية الشاملة؛ ثم بدءاً من الكارثة النازية وحروب التحرّر من الاستعمار، الخطاب الذي لا يقلّ خداعاً، عن التخلص من الاستعمار، وعن النموّ والتخلّف (سنوات ١٩٦٠)، وبناء الوحدات القومية في بلدان العالم الثالث التي حصلت على سيادتها السياسية، وذلك طبقاً للنموذج اليعقوبي الفرنسي.

سأعود بالتأكيد إلى مسألة الوحي الأساسية: وأقول سلفاً هنا: إن الوحي لم يُدرس في أي مكان، حتى أيامنا هذه، في تجلّياته الثلاثة اللغوية الأولية ـ في العبرية والآرامية والعربية ـ وفي الشروط التاريخية

---

١ ـ سوف يفرّق المؤلف بعد قليل بين الوحي والتنزيل. «المترجم».

والانتروبولوجية لهذه الظهورات الثلاث. وهاهنا تقصير من التاريخ المقارن للديانات والعلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان، التي تدع للاهوتيي كل جماعة أمر «تدبير شؤون النجاة»، أي إدامة الخطاب اللاهوتي في وظيفته: وهو هنا إسباغ المشروعية على إرادة القوة في كل جماعة، ومن شأن ذلك أن يحكم عليه، بأن يبقى منظومة ثقافية لاستبعاد جميع الذين يتطاولون تطاولاً دنساً إلى المساس بالرصيد الرمزي ذاته.

قد يبدو غلوّاً قولنا إن «الوحي» لم يُدرس، في أي مكانٍ، في تجلّياته التاريخية الثلاث، في حين أن هناك أدباً ضخماً تغصّ به مكتباتنا في هذا الموضوع. أحبّ مع ذلك أن أشير إلى هذه البداهة: إن المسيحية بجانبيها الكاثوليكي والبروتستانتي، ألحقت،وهي تبني رؤيتها اليهودية ـ المسيحية لتاريخ الخلاص، العهد القديم بالعهد الجديد بحيث يحتجّ اليهود على تذويب تقاليدهم التلمودية والنبوية؛ أما المسلمون فيظلون مبعدين عن هذا البناء اللاهوتي لكون الإسلام متأخراً زمنياً، وأن يسوع المسيح هو التعبير النهائي عن كلمة الله. ومن قبلُ رفض اليهود والمسيحيون، في المدينة، بين عامي ٦٢٢ ـ٦٢٣، الاعتراف بمحمد ﷺ نبيّاً يندرج في الخط الروحي لتاريخ الخلاص مثل موسى ويسوع. وهذا ما يشهد به أسلوب الجدال القرآني الكريم بشأنهم.

إلى هذه البداهة، تُضافُ استقالةُ علوم الإنسان والمجتمع التي تأنَفُ ـ ولا أعرف لماذا؟ ـ أن تضطلع بمسؤولية القضايا التي خلّفتها الأبنية اللاهوتية،كمشكلة من التاريخ والانتربولوجيا الدينية. وبوسعي أن أشهد أن هذه المشكلات حتى هذا اليوم، لم يتصدّ لها أحدٌ قط، ضمن هذا المنظور النقدي ـ نقد العقول اللاهوتية ـ في معاهد تاريخ الديانات، المرتبط بجامعات مشهورة، شهرة جامعات برنستون وهارفارد وشيكاغو والسوربون ولندن وروما وميونيخ.. الخ.

عاملٌ آخر فاقم من القضايا بين الإسلام والغرب. وهو أن الإسلام، من حيث هو قوةٌ انتفاضةٍ تاريخية للمجتمعات، قد استحوذ على الإشراف على المجال المتوسطي من القرن السابع حتى القرن الثاني عشر. مع عودةٍ إلى الظهور، من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، بإدارة الأتراك العثمانيين.

وها هنا أيضاً، مصيرٌ تاريخي لهذا المجال المتوسطي الذي نأى العلم التاريخي عن أن يأخذه على عاتقه، بصرف النظر عن التقسيمات الإيديولوجية بين شواطىء المتوسط الشمالية والجنوبية، والشرقية والغربية. المجال المتوسطي الذي أقصده هنا مجال ثقافي أكثر مما هو جغرافيّ واستراتيجي؛ المقصودُ مجالٌ تداولته تاريخياً الثقافات الكبرى في الشرق الأوسط القديم. وهو يتضمّن الديانات الإيرانية، وثقافات ما بين النهرين، والكلدانية والسريانية والآرامية والعبرية والعربية قبل تدخّل اليونان وروما وبيزنطة والإسلام. ولنُشِرْ في طريقنا، إلى قوة المفردات التي تصلح لاستحضار تعدّد ثقافات الشرق الأوسط: فعند الكلام على الآرامية والسريانية وبيزنطة تندرج المسيحية؛ وعند الكلام على العبرية تكون الإحالة إلى الديانة اليهودية؛ الإسلام وحده، المرتبط، دون شك، بالعربية، يفرض نفسه ليشير في آن واحد، إلى الدين الذي حمله محمد ﷺ، وإلى الامبراطورية الواسعة التي بنتها بسرعة شديدة، السلطةُ الجديدة في دمشق ثم في بغداد وقرطبة.

إن الخلط بين الإسلام كدين، والإسلام كإطار تاريخي لإعداد ثقافة وحضارة، قد دام وتعقّد حتى أيامنا هذه. ومع ذلك يجب الرجوع إلى فحص المجتمعات في ذاتها ولذاتها، كما يُفعل في ألمانيا وبلجيكا والولايات المتحدة وبولونيا، الخ.

ومن المشروع، بالتأكيد، من أجل البحث، أن يعيّن نوعُ العوامل

المشتركة التي تولّد خطاباً إسلامياً واحداً في مجتمعات شديدة الاختلاف؛ لكن يجب الرجوع إلى التاريخ وإلى الثقافات الخاصة بكل من هذه المجتمعات.

وفيما يتعلّق بمسألة المجال المتوسطي، من المهم الإشارة إلى العوائق الإيديولوجية التي تحول دون فحصه، والتي تنفي ملاءمته لتناول تاريخ الديانات والفلسفة والثقافات تناولاً حديثاً.

إن مَثَل «فرنان بروديل» في أطروحته الكبيرة عن: «البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني» لم يُثمر حقاً إلى حدّ تعديل مناهج تعليم التاريخ في المعاهد الثانوية والجماعات. ومازال الشواطىء الجنوبية والشرقيّة من البحر الأبيض المتوسط، ترتبط بالمستعربين والمختصين بالثقافة التركية، أي بهذا السديم «العلمي» الذي يُدعى الاستشراق.. وما يُعلَّم في البحر الأبيض المتوسط العربي أو «المسلم» مشروطٌ، على نحو واسع بالمنظور الأوروبي عن العالم المتوسطي.

هذا المنظور الأوروبي، هو نفسه أُنزل إلى المستوى الثاني، منذ أن أخذ الأسطول الأمريكي السابع، يُشرف استراتيجياً على مجموع المجال المتوسطي حتى إيران. بينما تكرّس أوروبا جميع مواردها وطاقاتها، لإنشاء جماعة تحتلّ فيها ألمانيا، وهي غريبةٌ كلياً عن الثقافة المتوسطية، وفي المكانة التي نعلم. وهل ينجح دخول اليونان واسبانيا والبرتغال الجماعة الأوروبية، في تدعيم الاهتمام الدائم والفعال بالبعد المتوسطي، وذلك بإدراج التعبيرات العربية والإسلامية ـ في الدينامية التاريخية القوية للبناء الأوروبي؟ هاهنا رهانٌ سياسي وثقافي أساسي للسنوات العشر الآتية، ولنقل لأفق سنة ٢٠٠٠. لست أقصد فقط هنا، إعادة تطبيق المنظورات التاريخية الصحيحة، على الرهانات السياسية والاقتصادية والستراتيجية التي ما فتئت تغذي الحروب حول المتوسط، وعلى نحو أساسي أكبر.

إن مهمة مؤرخي الديانات والثقافات والفلسفات، هي إظهار كيف أن مجموعات عرقية ـ ثقافية متنوعة الحجم والدينامية، قد استقت من مخزون مشترك، مخزون من الإشارات والرموز، لتنتج منظوماتٍ من العقائد ومن اللاعقائد، وقد استخدمت لتبرير إرادة القوة، والامبراطوريات المهيمنة والحروب الفتّاكة، وإن عيّنتْ للوجود الإنساني معاني نهائية. إن جميع المؤمنين، سواء انتسبوا إلى الديانات المنزلة، أم إلى الديانات الدنيوية الراهنة، سيكونون حينئذ مُكرهين على حدّ سواء، على النظر في مسألة المعنى؛ لا من زاوية التعالي الذي لا يتحرك، «الانتولوجية» بمنأى عن كل تاريخيّة، لكن على ضوء القوى التاريخية التي تحوّل «أقدس» القيم وأكثرها «ألوهية»، إلى أرصدةٍ رمزية لا تنفصل عن حكايات التأسيس ـ حكايات أسطورية بالضرورة ـ حيث تُجمل كل مجموعة عرقية ـ ثقافية ما تدعوه هويتها وشخصيتها وتعترف بهما.

ففي حقل المعقولية الجديد هذا، ينبغي أن يُعاد فحصُ ظاهرة (الوحي)، خارج التعريفات العقائدية، التي ماتزال تصون القوة المحركة ذات الجوهر الإيديولوجي لما يُدعى «الديانات المنزلة». حينئذ يمكن للتحليل المتعدد المناهج، والمتبادل المناهج، لظاهرةٍ متعددة الوجوه والوظائف، أن يبلغ التخيّل الأصلي المشترك بين مجتمعات الكتاب/ والكتاب[1] (وسأعود إلى هذا المفهوم الذي مايزال يجهله المؤرخون والانتروبولوجيون).

لكننا لم نصل إلى هذا الحدّ بعد؛ ومانزال عند مراجعة كتبٍ مختصره لتعليم التاريخ في فرنسا وألمانيا وبلجيكا.. الخ. ونحن نعرف الفقر العقلي والثقافي المدقع، في الفصول القصيرة المكرّسة للإسلام، في صفوف المعاهد الثانوية. أما أقسام التاريخ في الجامعات، فنادرةٌ جداً هي الأقسام التي تتقبّل تسلّل مؤرخ للإسلام. وعندما تقاعد المؤرخ الكبير «كاهين» في

١ ـ الكتاب الأول يعني الكتاب المقدس. «المترجم».

عام ١٩٧٩، اختفى بكل بساطةٍ كرسيّ تاريخ الشرق الإسلامي في باريس الأولى (البانتيون ـ السوربون). وأُحيل تعليم تاريخ الإسلام إلى قسم اللغات الشرقية، حيثما وجد هذا القسم. وهذا يصحّ على مجموع جامعات الغرب. وذلك يعني إلى أي حدّ تجد الرؤية الإيديولوجية للمجال المتوسطي، ترجمتها الإدارية والمؤسسية في الجامعات ذاتها. ونحن نرى إلى أي حدّ تُركت الساحة حرّة، لكتّاب المقالات والصحفيين الذين سينشئون صوراً عن الإسلام والمسلمين، مستندين إلى الأحداث الجارية ومتقوقعين في مدة زمنية قصيرة (الناصرية، الخمينية، اسرائيل والفلسطينيون...).

ولكي أكون منصفاً في هذا الوصف للتصوّرات المتبادلة بين الإسلام (وأكرّر أن هذه التسمية الإجمالية لحقائق متعدّدة ومختلفة شديدة الخطر) والغرب (وهي تسمية إجمالية أخرى لا تقلّ خطراً عن تلك؛ وأنا أميّز الغرب المسيحي عن الغرب العلماني أو الدنيوي؛ وكلاهما يُعاد البحث فيه على يد دنيا التكنولوجيا والإعلامية الحبلى بالنسبة إلى العالم كله). لابدّ لي من الكلام بإيجاز عن الوضع في الجانب الإسلامي.

يمكن أن نميّز أطر إدراك الإسلام التقليدي (الكلاسيكي)، عن أطر الإسلام المعاصر.

بالنسبة إلى الإسلام التقليدي، كما هي الحال بالنسبة إلى المسيحية قبل مجمع الفاتيكان الثاني عام (١٩٦٥)، المجالُ المسكون لاهوتياً وقانونياً مقسومٌ إلى «دار الإسلام». حيث تطبّق الشريعة الإلهية المنزلة في القرآن، والتي بيّنها وطبّقها النبي ﷺ والخلفاء الراشدون في المدينة، من عام ٦٢٢ إلى عام ٦٦١ (وسلالة الأئمة عند الشيعة). وإلى «دار الحرب» حيث يهدّد «الكفّار» دائماً، كما كانت الحال في مكة والمدينة في زمن الرسول، بأن يُحلّوا القوانين «الوثنية» محلّ الشريعة الحقة. ومن هنا ينتج وضع

(الذميين) اليهود والنصارى، المعترف بهم على أنهم أهل الكتاب. لكنهم من الناحية اللاهوتية، خارج «الفرقة الناجية». ويخطىء يهود اليوم ومسيحيّوه حين يستخدمون هذا الوضع موضوعاً لمجادلة مسلمي اليوم. يجب معالجة هذه المشكلة معالجة المؤرخ، مع تحاشي المغالطة التاريخية التي تسقط على العقلية اللاهوتية المشتركة بين الديانات المنزلة الثلاث، فلسفة حقوق الإنسان والحرية الدينية، التي تحققت على الصعيد النظري بصورة متأخرة (الثورة الفرنسية)، والتي هي ناقصة واحتمالية على الصعيد العملي.

وتقسم الرؤيةُ اللاهوتية بالطريقة نفسها الزمن إلى «قبل» و«بعد»: قبل اللحظة المُفتتِحة لتاريخ النجاة الجديد وبعدها. وهكذا فإن لليهود وللمسيحيين وللمسلمين عصورهم الخاصة بهم؛ وكلهم يطرحون مسألة الوضع اللاهوتي للناس الذين عاشوا قبل ظهور الوحي النهائي.

وعندما نعلم أن (الزمان والمكان) هما، بالنسبة إلى جميع الناس، إحداثيّتا كل إدراك لأي موضوع من موضوعات المعرفة، فسوف نقدر الأثر الحاسم للمنظومات اللاهوتية في جميع طرائق المعقولية المعمول بها في مجتمعات «الكتاب» حيث يولّد «الكتاب» المنزلُ جميع الكتب التي تندرج فيها المعارف المكوّنة لكل تقليد من «التقاليد» الثقافية. لم نخرج بعد من أطر هذا الإدراك؛ وما قلته عن الكتب المدرسية وأقسام التاريخ، تظهر كيف أن شروط المعقولية للزمان ـ والمكان اللذين زالت عنهما قدسيتهما، واللذين «عُلْمِنا» ـ تقوم في أشكال إيديولوجية، مقام التقسيمات الموجّهة التي أنشأتها الديانات.

وفي داخل الزمكان (الزمان والمكان) اللاهوتي، دوّن الجغرافيون المسلمون في العصر الكلاسيكي، وعلّموا التصوّرات «الدنيوية» لشعوب وثقافات خارجة عن الميدان الإسلامي. وأنا أحيل هنا إلى الأعمال الغنية

والجديدة، التي قام بها صديقي وزميل النضال الفكري «اندريه ميكيل» (أربعة مجلدات ظهرت في: «الجغرافيا البشرية لدى العرب».

إن أهمية هذا الأدب الجغرافي الواسع، هو أن يُظهر تدخّل العنصر العجيب - أي عنصر التخيّل مرة أخرى - في إدراك «الآخر» وتعريفه.

إن وصف بناء صورة الآخر كمسيرةٍ بسيكولوجية - ثقافيةٍ مرتبطةٍ بتاريخٍ وإطارٍ نموذجيين في معقوليتهما، طرفةٌ وممارسةٌ جديدتان في العلم التاريخي. وميزة «اندريه ميكيل» الكبرى، هو أنه أثرى قطاعاً مهماً من الإنتاج الثقافي العربي، بالمناهج والإشكالات لتاريخٍ؛ تصوره وفهمه على أنه انتروبولوجيا الماضي واركيولوجيا الوعي الجماعي.

ما القول الآن في إدراك الإسلام المعاصر «للغرب»؟

إحدى أولى الانقطاعات مع الأطر الكلاسيكية تعود إلى سفر مصريّ إلى فرنسا في القرن التاسع عشر: رفاعة الطهطاوي الذي ترك لنا بياناً مؤثراً عن «اكتشافاته» في فرنسا، التي لم تكد تخرج من صراعاتها الثورية ومن الحروب النابوليونية. إن نظرته إيجابية، مليئة بالإعجاب، وهي قلقة كذلك؛ فالتباين بين مجتمع حرّ، دينامي منفتحٍ للتغيرات، وبين المجتمع الإسلامي المكرّر لذاته، الممتثل، المحافظ. هذا التباين يثير إرادة التقدم والإصلاح والمراجعة. وبالرغم من الغزوات الاستعمارية الشرسة، ولاسيما في الجزائر، فإن الحضارة الغربية تدهش وتنتزع الإعجاب والغيرة، وهي تبتعث رغبةً عاتيةً في التغيير، في الحركة داخل المجتمع الإسلامي. وتنفتح شخصيات سياسية وأدبية وفنية وجامعية لدروس فلسفة «الأنوار». ويسود الظنّ أن بإمكان المجتمعات المسلمة، نَسخَ المسيرات التاريخية التي قادت الغرب إلى حضارة، يُنظر إليها على أنها «متفوقة» وفعالة ومحرّرة.

ومنذ سنوات ١٩٢٠ - ١٩٣٠ تصدّى تيارٌ قومي علماني، يعاونه تيارٌ إسلامي إصلاحي (وهذا التيار يعود إلى القرن التاسع عشر مع جمال

الدين الأفغاني ومحمد عبده)، لمعارضة التيار الليبيرالي المؤيد للاقتداء بالنموذج الثقافي الغربي. ويتّخذ التعارض بين الموقفين، مظهراً حاسماً عند نهاية الحرب العالمية الثانية، وقيام دولة إسرائيل، ثم مجيء «الضباط الأحرار» والناصرية في مصر، في تموز عام ١٩٥٢. وفي تشرين الثاني عام ١٩٥٤ تبدأ حرب الجزائر، التي سوف تستبدل التصوّر القومي، والمعادي للاستعمار والامبريالية والصهيونية. من الموقف الليبرالي للمجموعات الصغيرة المتّجهة إلى الغرب، والتي كان لها مفهومٌ ساذجٌ غير مسيّس عن مثاقفة المجتمعات المسلمة.

يتعيّن هنا سرد تاريخ الناصرية في مواجهة مطالب الإخوان المسلمين. وتاريخ علمانية «أتاتورك» في وجه أوروبا الحريصة على الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية. وتاريخ «البورقيبية» في نضالها من أجل مثاقفةٍ غربية في إطار السيادة السياسية المستعادة. والثورة الشعبية في الجزائر الراغبة في حرق المراحل لتصنيع المجتمع الجزائري وتعريبه وأسلمته، وفي نفس الحركة التاريخية، حركة الاشتراكية البعثية في طروحاتها حول بناء الأمة العربية الواحدة.

وبعد استنفاد الشحنة الأسطورية للأمة العربية والثورة الاشتراكية العربية، التي كان يمكن أن تصلح نموذجاً لتحرّر جميع شعوب العالم الثالث؛ (وكان هذا هو الهدف الواضح للدبلوماسية الجزائرية، على الأقل حتى الاحتجاج الحديث في تشرين الأول عام ١٩٨٨)، يُصار إلى نزع الصفة الأسطورية عن الوجدان الديني، لا على طريقة «ر.بولتمان» بإضفاء الصفة التاريخية على المعرفة الدينية. لكن بالتحايل الإيديولوجي على العقائد الشعبية وعلى أغنى التقاليد. يجب ان نفهم هنا جيداً المأساة التاريخية للشعوب الإسلامية، التي ووجهت مواجهةً شرسة بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا «الثورة الاشتراكية» (المرحلة الناصرية

والجزائرية)، ولا «الثورة الإسلامية»، أُعدّتا كما أعدّت الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، بحركة قوية من النقد الفلسفي والعلمي، للتقاليد الدينية وللممارسة السياسية في الأنظمة الملكية، وللثقافة الموروثة، ولمشكلة المعرفة على العموم. وعندما كان ناصر يرسل الإخوان المسلمين إلى السجن، أو حتى إلى الشنق، فهو لم يكن يشجع تحديث الوعي الإسلامي. وكذلك عمل «بومدين» على تعايش شعارات الثورة الاشتراكية، مع عمليات مشهدية ورسمية تعود بالمجتمع إلى طابعه التقليدي، وذلك «بالرجوع» إلى العبارات الشعائرية والجزئية في الإسلام. ومع «الثورة الإسلامية»، غدت العودة إلى الشريعة والممارسات الشعائرية أكثر منهجية. لكن المشكلات الأساسية الموروثة عمّا أدعوه «السنة الإسلامية الشاملة» (انظر ما سيأتي) أبعد ماتكون عن الفحص العلمي والفلسفي.

ما أردت توضيحه في هذا العرض الموجز، هو تراكم ما «لم يُفكَّر» فيه، وما لا «يقبل التفكير» فيه في الفكر الإسلامي، منذ أن احتلت الإيديولوجيات المقاتلة من أجل التحرر السياسي كلية الساحة الاجتماعية. وبينما اندفع الغرب الذي أجبر على التخلي عن السيطرة الاستعمارية، منذ الستينات في التحرّي عن تعبير جديد عن الحداثة. أدار العالمُ الإسلامي، على العكس، ظهره لهذه الحداثة ليعارضها بنموذج «إسلامي» عارٍ من أيّ بحث علمي. هذا هو انتصار «التخيل» الاجتماعي الذي يوصف بأنه «إسلامي» والذي يضفي القداسة، بالفعل، على عمليةٍ لا رجعة عنها، من «علمنة» ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي. وقلّما يدرك المحللون هذه الوظيفة الجديدة للإسلام، التي تُستخدم على المستوى الجماعي كأداةٍ للتنكّر، تنكّر السلوك والمؤسسات، والفعاليات الثقافية والعلمية، التي تستلهم نموذجاً غربياً مرفوضاً من الناحية الايديولوجية.

سوف نبذل وسعنا، أثناء بحثنا، في أن «نتفكّر» في الوضع الجديد الذي خلقه تطوّرُ المجتمعات الإسلامية على مدى السنوات الثلاثين الأخيرة. وسوف نطيل الوقوف عند جميع المشكلات التي جعلتها الايديولوجية المقاتلة غير قابلة للتفكير، آملين أن نفتح مرحلة تاريخية جديدة في التطور الجاري؛ المرحلة التي يرافق فيها الفكرُ النقديّ الراسخ في الحداثة، والناقد في الوقت نفسه، لهذه الحداثة ـ والمُسهمُ في تعميقها انطلاقاً من المثال الإسلامي، يرافق أو حتى يسبق، لأول مرة، العمل السياسي والقرار الاقتصادي والحركات الاجتماعية الكبرى.

٢ ـ ماذا تعني كلمتا «إسلام» و«مسلم»؟

جرت العادة أن تُترجم كلمة «إسلام» إلى الفرنسية بكلمة خضوع، خضوع لله، أو حتى بكلمة استسلام وهي كلمة في غير موضعها. المؤمن ليس مستسلماً لله، إن فيه اندفاع الحبّ نحو الله، حركة اعتناق لما يطرحه عليه الله، لأن الله، يرفع الإنسان إليه، بالوحي. هذا السمو بالإنسان يخلق لدى الإنسان شعوراً بالامتنان، إزاء خالقٍ أغدَق النعم على المخلوق. هناك إذن علاقة طاعةٍ ملأى بالحب والاعتراف بالجميل، تقوم بين الخالق والمخلوق.

إن كلمة «إسلام»، اشتقاقاً، في اللغة العربية، تعني «تسليم شيء إلى أحدهم»، والمقصود هنا: أن يسلِّم المرء شخصه بكلّيته إلى الله. ومعنى آخر لكلمة إسلام، أشار إليه مؤرّخو اللغة وهو يتّفق جيداً مع استعمال القرآن الكريم له في الأصل، وهو «تحدّي الموت». تحدّي الموت يبذل النفس، أي الحياة، من أجل قضية نبيلة.. وبذل النفس هنا، بذلها تضحية، «مثلاً عند القتال في سبيل الله»، هو إظهار تلك الاندفاعة إلى أقصى حد. تلك الحركة التي تحمل المؤمن على قبول نداء الله وتعاليمه دون أي شرط. إن المضيّ نحو الله هو المضيّ نحو المطلق، نحو «التعالي»؛ هو شعور المرء بأنه سيترفّع إلى مستوى من الوجود أعلى. جميع هذه المعاني الإضافية مرتبطة بكلمة «إسلام». هناك عدة آيات في القرآن الكريم يُقدَّم فيها «ابراهيم» على أنه مسلم. ولست أجرؤ أن أترجم الكلمة بـ «إسلامي» لأنني عندما أقول في الفرنسية إسلامي فأنا أستدعي جميع المعاني الإضافية السلبيّة المتراكمة في التخيّل الغربي الذي وصفتُه آنفاً؛ في حين أن كلمة «مسلم» في القرآن الكريم، تحيل إلى تلك الطاعة الملأى بالحب، والتي كانت هي

مبادرة ابراهيم لها حتى قبل أن يضحي بابنه استجابة لطلب الله. وعندما يقول القرآن الكريم إن ابراهيم لم يكن يهودياً ولا مسيحياً، وإنما كان مسلماً، «فمن الواضح أنه لم يكن يُحيل إلى الإسلام كما حدّده اللاهوتيون والفقهاء بعد القرآن الكريم وتعاليم محمد ﷺ»؛ «مسلم» تشير إذن إلى الموقف الديني المثالي الذي يرمز إليه سلوك ابراهيم، المطابق للميثاق أو العهد الذي تتحدث عنه التوراة والقرآن. ومن أجل ذلك يسمّى ابراهيم أبا المؤمنين: إنه يجسّد الموقف الدينيّ المؤسس للتوحيد قبل إنشاء الطقوس والتشريعات التي تحدد وتميّز خصوصية الأديان التوحيدية الثلاثة.

إن هذا الموقف الديني الأولي المؤسس للميثاق، لافي زمن تاريخي وفي مكان يسهل التعرف عليهما، لكن في «الزمكان» (الزمان والمكان) اللانهائي للوجدان الذي يغريه «المطلق»، خارج جميع تحديدات اللغة والشريعة والتقاليد... هذا الموقف، في العربية، في القرآن الكريم يدعى: الإسلام. ولنعترف أن هذه الكلمة، في القرآن الكريم، بدأت تأخذ بعض التحديدات الشعائرية والتشريعية والدلالية التي سيوسّعها وينظّمها الفقهاء اللاهوتيون في مجموعة من العقائد واللاعقائد التي ستصبح الدين الإسلامي. والتمييز بين «إسلام» ابراهيم، الذي تأكّد مجدّداً في تجربة محمد ﷺ الدينية، وبين «إسلام» الفقهاء اللاهوتيين التاريخي. إن له ما يوازيه في مصطلح آخر استعمله القرآن الكريم: وهو أم الكتاب، الكتاب السماوي، النموذج المثالي الذي يحتوي كليّة كلام الله المحوطة بالأسرار والتي لا سبيل إلى بلوغها؛ الكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان... وبين الكتاب المعلن، التاريخي، الكلام المبلّغ للناس، المرتبط منذئذٍ بتاريخ الخليقة الأرضي. الكلام المنسوخ بأيدي البشر على رقٍ، أو على ورقٍ، مجموع في كتاب مجلد، في «مصحف» أقلّبه وأنقله وأقرؤه وأترجمه... وهذا التفريق هو المنهج لأعرّف «الإسلام»، الدين الذي يعيشه المسلمون الذين

هم وعلى نحوٍ لا ينفصم، مؤمنون وفاعلون تاريخيون منخرطون في الصراعات السياسية والاجتماعية والإيديولوجية.

التمييز نفسه يمكن أن يجري مع المسيح، كلمة الله المتجسّدة، ومع الأناجيل، وهي القصص التي أودعت كتباً ماديّة، من كلام الله، على أيدي المسيحيين، المؤمنين الفاعلين التاريخيين ومن أجلهم.

إني ألح على هذه التمييزات، لأن لها اليوم وزناً كبيراً من أجل تناولٍ لاهوتي حديثٍ. منفتح لظاهرة الوحي في منظور اللاهوت المقارن، الذي يتجاوز مجادلات «أو مبادلات» من التسامح الزائف، أثناء اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية المتكررة منذ مجمع الفاتيكان الثاني. وربما سنحت لي الفرصة للعودة إلى تمييز آخر أعددته في مكان آخر: وهو «الواقعة القرآنية» و«الواقعة الإسلامية»، مع ما يقابلها من «الواقعة الانجيلية» و«الواقعة المسيحية». و«الواقعة التوراتية» و«الواقعة اليهودية».. وللتمييز بين الإسلام والمسلم، اليوم، قيمة عملية لابد من الإشارة إليها بكلمة هنا: فيقال دون تفريق عالم إسلامي، وعالم مسلم؛ وأشدّ خطراً من ذلك أن هناك مؤلفات يجري طبعها، بعنوان «الإسلام»، وهي تعالج تاريخ المجتمعات وثقافتها ومؤسساتها بدءاً من اندونيسيا وحتى المغرب، ولهذا لايمكن لأحد أن يجرؤ أن يصف المجتمعات الأوروبية تحت عنوان: «المسيحية وحضارتها»، أو «حضارة المسيحية».

لا ريب أن المنظور الديني، منذ المرحلة القرآنية، يمتزج باهتمامات دنيوية بحيث أن الفكر الإسلامي سيطالب بتراكب الدين والدنيا والدولة كطابع مميّز للإسلام. وفي مواجهة الفصل بين ما هو ديني وما هو زمني في الغرب العلماني، يريد الإسلام أيضاً أن يؤسس ما هو سياسي وما هو دنيوي على التعاليم الدينية. وفي الجدل الحالي حول الإسلام والعلمانية، تظل الكثير من المفاهيم غير مفكر فيها، في مسيحية الغرب وفي الإسلام.

وسوف نعود إلى ذلك. ولنتذكّر هنا أنه ينبغي تحاشي استخدام كلمة «إسلام» بصيغة مفتوحة لوصف مجتمعات بينها فروق كبيرة. وقد آن الأوان لكي نشجّع لإدخال النظرة النقدية، العلمية لكل مجتمع «مسلم» إلى ذاته. وبذلك سيتحرّر الإسلام، كدين، من المشكلات والمسؤوليات التي تدخل في نطاق مسؤولية الفاعلين الأجتماعيين ليس غير، ولا تتعلق بالله. إن تحرير المجتمعات من الآلهة الزائفة، هو في الوقت نفسه، انتزاع ماهو إلهي من التجليات الاستيهامية[1] التي يخلد إليها الناس في كل مكان مع قابلية الابتكار المتكرّرة.

---

١ ـ الاستيهام: أي التصور التخيّلي الخدّاع.

٣ - هل الفصل بين الكنيسة والدولة، في العالم الغربي، في أصل الإيديولوجية العلمانية، ينبع من التفريق الوارد في الأناجيل، وهو «دعوا ما لقيصر لقيصر ومالله لله»؟

هذه الجملة، غالباً ما يُستشهد بها كلما حاول المسيحيون والمسلمون المقابلة بين التجارب الخاصة المبسوطة في الإسلام والمسيحية. وهذه فرصة مناسبة تماماً للتذكير بالشروط التاريخية التي يبرز فيها كل دين - وأقول على نحو أعم - التي يبرز فيها كلّ لاهوت بالمعنى الواسع. وبالفعل فإن «دعوا لله» لا يمكن أن تُفهم إلا إذا تذكرنا أن فلسطين كانت خاضعة في زمن يسوع المسيح لسلطة الرومان. كان هناك نظام سياسي مرتبط بالامبراطورية الرومانية، وكان في فلسطين حاكم روماني يمثل السلطة السياسية الشرعية والقانونية؛ شرعية من وجهة نظر روما، بلا شك! وبالتالي فإن السلطة الدينية لم تكن تستطيع أن تملك أية مبادرة سياسية دون أن ترجع في ذلك إلي روما. وفي هذا السياق، فإن السبيل الوحيد بالنسبة إلى رجل الدين ليؤكد سلطةً ما، هو أن يظلّ على الصعيد الروحي والصعيد الديني، ومن أجل ذلك أرادت أقوال يسوع، بالفعل، أن تطالب بالامتياز الروحي الذي كان يخص الأنبياء، أو السلطة الكهنوتية اليهودية كما كانت تمارس لدى اليهود في المجمع. وبذلك يحقّق يسوع عمليتين حاسمتين: إنه لا يهاجم مباشرة السلطة السياسية الرومانية، لكنه يطرح مشكلة شرعيتها، بما أنها غير مؤسسة على السلطة الروحانية لهذا الإله المعلن في شخص يسوع. وهذا صحيح إلى حد أن التوتر سيعظم مع أحبار اليهود ومع السلطة الرومانية في آن معاً. إن القانون الروماني إبداع ثقافي عظيم الأهميه بحيث أن تاريخ الكنيسة كله، في الغرب سيُطبع بطابعه.

وسوف تطالب الكنيسة بالإشراف على السلطة السياسية بالرجوع إلى السلطة الروحية التي خلّفها المسيح. وستنتج عن ذلك توتّرات متعاظمة تفضي إلى الثورة الانكليزية (إعدام شارل الأول في عام ١٦٤٩)، وإلى الثورة الفرنسية (إعدام لويس السادس عشر في عام ١٧٩٣)، ثم إلى الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة (المثال الفرنسي هو الأكثر راديكالية في أوروبا).

الرهان الأخير لكل هذا التطور، هو رهان التفريق بين السلطة الروحية وبين السلطة المدنية أو الزمنية. فالأولى تدخل في نطاق الاقتناع، تحوّل الوجدان إلى ما يعطي وجود الشخص معنىً. وهناك حركة القلب الحرّة ـ كما يقول القرآن الكريم ـ لأطيع «صوتاً» يرفعني بالمعنى الذي يهبه حياتي. هذا الصوتُ هو صوت الله أو النبي أو البطل أو القائد أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلسوف.. الخ.

وفي كل حالةٍ تواصلٌ أعظمُ بين وجدانين «بين ذاتيتين». هناك تعاقد على ما يدعوه «مارسيل غوشيه» «دَيْن المعنى» أنا مَدينٌ بالمعنى الحقيقي الذي أعيّنه لحياتي، مدينٌ لسلطةٍ روحيةٍ تغدو مرشداً ودليلاً، وأرتضي طاعتها. إني أستبطن أوامر المرشد وأنصاع لسلطته مادامت هذه السلطة تُمارس في حدود المعنى الذي أعلنه لي من حيث هو سلطة روحية. هذه هي بالضبط العلاقة التي حلّلتها بصدد «إسلام إبراهيم». إن الديانات المنزلة حملت مفهوم الميثاق (العهد) من حيث هو دَينٌ للمعنى. تتبادل فيه السلطة الروحية والطاعة الملأى بالحب والمنظورات. واعتراف الواحدة بالأخرى يحدثُ تبادلاً كلياً. السلطة الممارسة في إطار هذا الميثاق هي وحدها الشرعية.

حتى هذه النقطة من التحليل، لا أرى أي فرق بين اليهودية والمسيحية والإسلام؛ والكلام على الفصل بين السلطتين: السلطة الروحية وبين

السلطة المدنية في هذا المستوى، هو قسمة الوعي على ذاته. إن المعارضة بين مسيحية تميزٌ بين السلطتين وإسلام يخلط بينهما، منذ البدايات، تمييزٌ سريعٌ وسطحيٌ وغير مقبول لأنه لا يحسب حساب الشروط التاريخية ولا التحليل البسيكولوجي لمفهوم هام هو مفهوم «دَيْن المعنى»، وأقل من ذلك للمنظورات التي فتحتها الانتروبولوجيا السياسية والدينية.

لِنَبقَ عند المسيحية وفي الغرب. ما الذي جرى تاريخياً بشأن السلطتين الروحية والزمنية؟ سيطول بنا الكلام لو تتبّعنا تطوّر الكنيسة البيزنطية والكنيسة الكاثوليكية الرومانية، حتى احتجاج لوثر في القرن السادس عشر. والأمر المعروف جيداً أن الكنيسة في جميع الأحوال، أرادت أن تشرف على السلطة الامبراطورية أو الملكية، مع المحافظة على امتياز السلطة الروحية التي يمنح الشرعية. إن البرجوازية التجارية، ثم البرجوازية الرأسمالية، هي التي احتلت شيئاً فشيئاً السيادة على النطاق الاقتصادي، وجاهدت لتفرض سيادة مماثلة على النطاق القانوني، أي تحريراً للدولة من النطاق الديني الذي غدا طابعه الايديولوجي غير محمول، في مواجهة إيديولوجيا البرجوازية المزاحمة.

في هذه المواجهة ـ الملخّصة بإيجاز شديد ـ خُلط بين رهانين: فالرصيد الرمزي الذي نقله الخطابُ والممارسة الدينيّان في مرحلة الميثاق، انحطّ إلى تصرّفات شعائرية، ومدونات قانونية، وسلطات قمعية تحتكرها الكنيسة التي تُظاهرها الدولة؛ أما صعود «السلطة الروحية العلمانية» (انظر أعمال بول بينيشو) مع البرجوازية، فقد نقل إلى الاقتراع العام وظيفة «دَيْن المعنى» الذي ملأه الرصيدُ الرمزي في عهد «الميثاق». وهذا يعني أن إعدام شارل الأول في انكلترا وإعدام لويس السادس عشر (مهما تكن على كل حال الأخطاء والنقائص السياسية لهذين الملكين) قد أنهتْ الرموز الدينية التي كانت تؤمّن «سَيرَ الميثاق»، (وهو سيرٌ اكتسب بقوةٍ صفةً إيديولوجيةً،

وشُوِّه، وحُرِف، على نحو كبير)، دون أي تَرميزٍ جديد «للميثاق الجديد» القائم على الاقتراع العام. لقد تمّ الخروج بقسوة من النطاق الديني، مع الإبقاء على جُزيرات مِن التعبير الديني يستمرّ فيها الصراعُ، الخفيّ على نحوٍ ما، بين كنيسةٍ تُجَرّ بالرغم منها إلى دنيا أو عالم لا تشرف عليها، وبين دولةٍ تنخرط أكثر فأكثر في مغامرةٍ وصفها «فرنان بروديل» ودعاها «الحضارة المادية».

من الناحية التاريخية واللاهوتية والفلسفية والانتروبولوجية والسيميائية، إن وظائف الأسطورة والرمز والإشارة والاستعارة في ولادة المعنى، ومن ثمّ في جميع منظومات الدلالات التي بها «يَشْرح» الناس و«يبرّرون» سلوكهم في المجتمع، قد أُهملتْ كلّياً وتُجوهلت في المغامرة التاريخية التي كرّست في الغرب الخروجَ خارج النطاق الديني التقليدي، والإدخال «الثوري» لما سمّاه «ريمون آرون» «الديانات الدنيويّة». ومن الواضح لكل مراقب أن الديموقراطيات الليبيرالية أو الاشتراكية، تسير كديانات ليس فيها «دَيْن المعنى»، مع إداريين منهمكين بالتكتيك والاستراتيجية للاستيلاء على سلطة الدولة وممارستها، وانهماكهم بالقانونية أكثر من انهماكهم بالشرعية.

من السهل أن نفهم أن الكنائس والدول في هذه الشروط، تتقارب من جديد لتبحث معاً عن مواثيق جديدة من أجل علمانية جديدة، لكي تجعل الروحانية الجديدة ممكنة.

على ضوء هذا الإيضاح السريع حول المسار التاريخي للمسيحية ـ والغرب، لِننظرْ كيف تبدو حالة الإسلام ـ والعالم الإسلامي.

إن الوضع السياسي والديني في الجزيرة العربية، في مطلع القرن السابع، يُظهر فروقاً جوهرية عندما نقارنه بالوضع في فلسطين في زمن يسوع. لقد كانت التحالفات القبلية تُديم السلطات المتقطعة، المشتّتة،

المتخاصمة، المتحرّكة، المرتبطة بعقائد وأعرافٍ وألوهيات متنوعة مثلها. ولم تكن خصومات العشائر توفّر مكّة ويثرب والطائف، وهي المدن الرئيسة التي سيبسط فيها النبي ﷺ عمله لتوحيد هذه القبائل، ولتجاوز النزاعات المتكررة، والتي كانت تقسم المجتمع وتضعفه. كان ينبغي لمحمد ﷺ أن يدخل نظاماً سياسياً متمفصلاً مع رموز دينية جديدة، لا أن يراعي سلطة مركزيةً قويةً منظّمةً.

إن المطالبة بالفصل بين السلطتين الروحية والزمنية في هذه المرحلة من تاريخ الجزيرة العربية، وأمام التشتّت القبلي، هي ارتكاب لمفارقة تاريخية لا تُغتفر، وجهلٌ للمعطيات الأولية للانتروبولوجيا السياسية والدينية. وها هنا فرصة مناسبة لتصحيح جهل فاضح. في الفكر «اللا ديني» المناضل. وأقول «لاديني» ولا أقول «علماني» لأن عليّ أن أزيل كل لبسٍ حين أشير إلى أن الفكر العلماني المنفتح، الذي يمارس كموقف نقديّ أمام كل فعل معرفيّ، وكبحث عن التعبير الأكثر حياداً، والأقل تلوّناً بالإيديولوجية من أجل احترام حرية قرار الآخرين، هذه العلمانية تقدّمٌ عظيم للفكر. وأنا أمارسها كمدرّس في السوربون من عام ١٩٦١. وقد أعانني الوسط الفكري في السوربون على تنقية هذا الموقف الفكري المسؤول وتعميقه أبداً أكثر فأكثر.

أما الفكر اللاديني فهو، بالمقابل، الذي حذف من المدرسة العامة، بحجة الحياد، كل تعليم علميّ لتاريخ الأديان من حيث هو بعدٌ دائمٌ وشامل للمجتمعات البشرية. وهكذا عمّت الأميةّ في كل ما يتصل بالحياة والتعبير الدينيين ولا سيّما في فرنسا. «إن العقلانية الوضعية والعلمية التي وضّحتها بالأمثلة تعريفاتُ ماركس الشهيرة في «نقد فلسفة الحق»، جعلت الأسطورة والرمز والرصيد الرمزي والاستعارة التي تلعب دوراً حاسماً في كل تعبير ديني»، جعلت ذلك كله غير قابل للتفكير بالنسبة

إلى الكثيرين.

وهكذا فإن هناك القليل من المؤلفات التي تشدّ الانتباه إلى هذا الحدث التاريخي البسيط والرئيسي: وهو أن عمل النبي محمد ﷺ، شأنه شأن عمل أنبياء التوراة الذين سبقوه وعمل يسوع ذاته، يقوم على تأسيس نظام سياسي جديد للجزيرة العربية مع مَفصلته على رموز «الميثاق» الدينية.

والنبيّ عليه السلام يعالج المجال السياسي والمجال الديني في الوقت نفسه. فعندما يَنْقل القبلةَ من القدس إلى مكة، وعندما يفرض الجمعة يوماً لصلاة الجماعة كمنافسة إيمائية مع رموز الأحد والسبت، وعندما يبني مسجد المدينة ويمنع المؤمنين من دخول مسجد منافس، وعندما يعود إلى مكة ويدمج في الرموز الإسلامية الجديدة جميع شعائر الحج القديم وأركانه الفيزيائية، وعندما يغيّر قواعد الميراث وتنظيمات الزواج في سياقها القبلي.. فهو يبني تدريجياً منظومة سيميائية[1] تغدو معها المنظومة الجاهلية بالية، وتبزّ المنظومات المنافسة للديانات (اليهودية والمسيحية والصابئية والمانوية)، وتجعل ممكناً بناء دولة تطبّق النظام السياسي الجديد، وسيكون هذا النظام قابلاً للحياة. لأن القرآن الكريم، سيجمل الرموز الدينية الجديدة في لغةٍ غير منهجية، تتيح توليد دلالات ملائمة لمقتضى الحال في أشد الأوضاع التاريخية تغيراً.

ومن البديهي أن الرموز في الإسلام، كما هي في المسيحية واليهودية (وأنا أرجىء الكلام على الديانات الكبرى الأخرى لا إيثاراً للديانات المنزلة في أي شيء كان، وإنما حرصاً على الوضوح والتبسيط) قد انحطّت إلى مجموعات قانونية، وطقوس آلية، ومذاهب مدرسية، وإيديولوجيات

١ ـ أو سيميولوجية والسيميولوجية علم العلامة، ويتناول دراسة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. «المترجم».

للهيمنة. ويمكننا متابعة هذا الانحطاط بدءاً من وفاة النبي ﷺ سنة ٦٣٢، ويبرز ذلك، على الخصوص، بعد مجيء الأمويين في عام (٦٦١). لقد جرت عادة المؤرخين أن يرووا الأحداث التاريخية، والتغيرات الاجتماعية. والتطوّرات الثقافية التي طرأت بعد تأسيس دولة امبراطورية تنادي بالإسلام. ولم يُظهروا بما يكفي «تدويلَ الإسلام» من أجل المركزة وإدارة الامبراطورية الشديدة الاتساع، التي تشكلت في مدى قرن واحد بالضبط؛ من عام ٦٣٢ وهي سنة وفاةِ النبي ﷺ؛ إلى عام ٧٣٢ معركة «بواتييه» التي أوقف فيها شارل مارتيل زحف العرب والبربر الآتين من إسبانيا.

«تدويل الإسلام يعني إنشاء إدارة قضائية، وإعداد مدوّنة قانونية تتخذ قيمة الشريعة الدينية؛ وهو يعني انتشار ثقافة وحضارة دنيوية ـ لكل ما يدعوه القرآن الكريم: الحياة الدنيا ـ بينما الإسلامُ، بالمعنى الذي جسّده «ابراهيم»، تلقّفه الصوفيّون، وعمقوه بأشكال شتّى، وأوّلوه».

إن تبعيّة ما هو ديني لما هو سياسي، لا ينبغي أن يُخلَط بـ «الالتباس» بين الروحي والزمني، الذي يُنتَقَدُ اليوم انطلاقاً من التصور والتطور الموصوفين آنفاً بالنسبة إلى المسيحية ـ الغرب. ويمكن القول: إن الإسلام منذ وفاة الرسول ﷺ، لم يعثر من جديد على الشروط الممتازة لتعبير مزدوج رمزي وسياسي: لقد وضع محمد ﷺ نظاماً سياسياً، ومَفصلة مباشرة ومتطابقة مع مسيرة الترميز، حيث يلقى كل قرار قانوني ـ سياسي تبريراً وغائية في العلاقة المعاشة مع الله. هذا الإله ليس تجريداً، ليس نظرة للفكر، وإنما هو فاعل حيّ يتصرّف ويتكلم عبر التصرفات الشعائرية، والقصص النموذجية، محققاً من جديد، بالنسبة إلى الوعي الأسطوري، الحلقات العظمى لتاريخ النجاة، وأعمال تقديس (الزمان والمكان) الذي تندرج فيه مآثر المؤمنين، وهم جماعة محدودة، تكبر بالداخلين فيها،

بالفاعلين. يحتفظ الخطاب القرآني، في شكل لغوي مُعجز، لا سبيل إلى محاكاته، بالذكرى الحية والأمينة لهذه القدرة الإبداعية الرمزية التي ماتزال تفتح على التعالي (وذلك مفهوم ينبغي أن تُعادَ مُعالجتُه مع الأخذ بالحسبان عمليات إضفاء التعالي عندما تنحطّ الوظيفة الرمزية) سلوكَ المؤمنين الأخلاقي والقانوني والسياسي. إن القوة المتكرّرة لهذا التعالي تعود بشكل واسع جداً إلى الرابط الأصلي بين كل آية ووضع حياتي محسوس، إما من النبي ﷺ وهو يَبسط تجربته مع الألوهية، أو من جماعة أتباعه الذين يجاهدون للإبقاء على هذه التجربة حيّة.

مع مجيء الدولة الامبراطورية يَبْطل نهائياً تَمفصُل العمل السياسي مع قابلية الخلق الرمزي. وتنتصر العملية المعاكسة، مع استعمال الرصيد الرمزي الذي نقله القرآن الكريم لبناء إسلام - رسمي مستقيم الرأي[1] - وفرضه؛ رسمي. لأنه ينتج من اختيارات الدولة السياسية التي تلغي فيزيائياً معارضيها، باسم التأويل المختلف للرصيد الرمزي ولاستعماله (التنازع الشيعي والخارجي على الخصوص). ومستقيم الرأي: لأن علماء الدين الذين وافقت عليهم السلطة يدعمون الفكرة التالية، وهي أن من الممكن قراءة كلام الله قراءة صحيحة، ومعرفة السنّة النبوية بشكل تام، لاستنباط الأحكام الشرعية من هذين الأصلين الأساسين. وهكذا نشأ أثناء القرنين الهجريين (٦٣٢ - ٨٥٠) تقريباً ما يدعى بالفقه الإسلامي وأصول الفقه. هذا العلم الأخير الإسلامي، على نحو نموذجي، هو، بالفعل، الاجتهاد العقلي لإضفاء القداسة والتعالي على مجموعة القوانين التي أعدَّت عملياً في مقرات الحكام، إضفاء القداسة بعد الانتهاء من هذه القوانين.

---

١ - مستقيم الرأي هي الترجمة الحرفيّة لكلمة ارثوذكسي اليونانية التي يستخدمها المؤلف كثيراً، وقد تُرجمت كلمةُ أرثوذكسية في هذا الكتاب ترجمات شتى اقتضاها السياق مثل: الدين الحق، الصراط المستقيم، استقامة الرأي.. «المترجم».

إن مفهوميْ القداسة والتعالي، اللذين يُضفيان على قانون أو على مؤسسات دولية وإدارية لشخص الخليفة ووظيفته مفهومان رئيسان لتناول مسألة («الإسلام والعلمانية» أو «العلمنة») تناولاً صحيحاً اليوم. وعندما يجري الكلام على الإسلام ـ وأنا أقصد كلام المسلمين كما أقصد كلام المستشرقين غير المبالين بالمقاربة الانتروبولوجية ـ يُطالَب على الفور بمقدس وبتعال كلّيّ الوجود، لا يجوز المساس بهما، ويجب أن يكونا ساكنين لا يتحركان. ونحن نعلم على العكس، إلى أي حدٍّ يكون هذان المفهومان متغيّرين، نسبيين، قابلين للتحايل بهما في كل مجتمع. إن الخطاب القرآني استخدم استخداماً واسعاً هذين المفهومين لنزع القداسة عن الآلهة العربية السابقة، ولتنقية المقدّس عنده من جميع التداعيات التي كانت تحدثها الديانة الوثنية. لكن هذه الديانة لم تختف تماماً، من أي مكان بعد انتشار الإسلام، وستتوالى إذن عمليات إضفاء القداسة والتعالي، وستنقسم مستعينة هذه المرة، بالآيات القرآنية الكريمة والسنن النبوية. فمن أجل ذلك، نشهد في جميع المجتمعات الإسلامية، وحتى أيامنا هذه، مساراً معاكساً للذي أدى إلى تنقية المقدّس وتركيزه في شخص الله في القرآن الكريم. وهذا المقدّس نفسه يتجسّد في جميع الأشياء، وفي جميع الأعمال التي هي وسيطة بين الألوهية، وبين المؤمنين من ذوي الأصول الثقافية والدينية المتنوعة. وآخر تبدّل له دلالته الخاصة في تلك التحولات للمقدّس، والذي تتم بواسطة الآيات القرآنية، يقدّمه الأدب التمجيدي الذي يعثر على جميع الاكتشافات العلمية الحديثة، مُعلَناً عن أنها موجودة من قبل في القرآن الكريم؛ أو أيضاً المطالبة باشتراكية وديموقراطية وإعلان لحقوق الإنسان، قد وضّحها من قبل وجرّبها النبي ﷺ وصحابته الأولون.

كلّ ذلك يعلمنا أن اختزال العلاقات بين الدين والعلمانية، وبين

الروحي والزمني، اختزالها إلى مسائل الفصل القانوني بين هذه السلطات، أو إلى تفريق بين اللاهوت والفلسفة، بين الأسطورة والتاريخ.. الخ. إن ذلك كله أمرٌ وهمي. ولسنا نقلّل من أهمية الفصل الحديث بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية والروحية، وذلك طلباً للسلام الاجتماعي ولاحترام حقوق الإنسان. لكن ينبغي ألاّ ننسى أن هذه السلطات تُحيل جميعها إلى مسائل أكثر جذرية، وهي تعلو جميع خطاباتنا السياسية والقانونية والدينية: «الكائن، والقيمة، والمقدس، والتعالي، والمحبة، والعدالة». وإن الرغبة في الخلود، تعد دائماً بين مسائلنا المفتوحة التي تسوّغ بحثنا ومعاركنا ونوع الرضاالذي نحصل عليه.

٤ ـ لنعد إلى الإسلام والعلمانية متخذين «اتاتورك» مثلاً، وهو الذي تبنّى الحياد الراديكالي تجاه الدين، وتبنى القوانين السويسرية. هل هذا حدث منعزل أو هو إعلان لتطوّر في العالم الإسلامي نحو التعددية العلمانية والديمقراطية كما جرى ذلك في الوسط الميسحي؟

إن حالة تركيا وأتاتورك تستحقّ تحليلاً طويلاً، لأن تركيا تحظى بحكم مسبق محابٍ لها، بسبب تقدّمها الجريء نحو قيمة من قيم الغرب وهي العلمانية. بينما لم يفهم سائر العالم الإسلامي في ظل هذا التقييم شيئاً من حركة الحضارة، وظلّ مُغلقاً عن مواجهة تقدّم الأفكار والمؤسسات. هذه هي الحساسية الفكرية المعلنة أو المكتومة التي يُنظَر فيها إلى تركيا في أوروبا. ونحن نعلم التوترات التي تتجلى دورياً في «المجلس الأوروبي»، بصدد هذا البلد المسلم الذي يطرح نفسه كجزء متمّم لأوروبا. وأنا أذكر في هذا الخطّ من التفكير، الردّ الذي تلقّاه المغربُ، عندما تجرّأ الملك الحسن الثاني على ترشيح هذا البلد للجماعة الأوروبية. إن الإسلام يشكّل بالتأكيد اليوم، كما في الأمس، عائقاً دون الاتصال بالغرب.

مالذي جرى إذن مع أتاتورك عندما تولّى السلطة، بعد هزيمة تركيا العثمانية حليفة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى؟

ينبغي أن نعلم أولاً أن أتاتورك يعدّه مواطنوه البطل الممدِّن، وأباً لتركيا الحديثة. ولانزاع في أنه انتشل بلاده من النزعة العثمانية المحافظة. ليُلقي بها في «الحداثة» بمنهج واقتناعات ونماذج تظل موضعاً للنقاش.

ولكي نقوّم تقويماً صحيحاً مدى قيمة مشروع علمنة الإسلام في برنامجه ونتائج هذه العلمنة، من الضروري الإجابة عن سؤالين، كما

حاولت أن أفعل ذلك من قبل (في: «الوضعية والتقاليد في منظور إسلامي: الكماليّة» نسبة إلى كمال أتاتورك).

أ ـ ما النموذج الإسلامي الذي كان يمكن أن يعرفه أتاتورك في تركيا، بين عام ١٨٨٠ وعام ١٩٣٨، أي طوال تكوّنه وتطور عمله؟

ب ـ أيّ نموذج من العلمانية أمكنه الإطلاع عليه في هذه الفترة نفسها؟

إن نظرة أتاتورك للإسلام من جهة، وللعلمانية من جهة أخرى، نظرة نموذجية في دلالتها على الوعي الساذج لأكثرية المثقفين المسلمين، بين عام ١٨٨٠ وعام ١٩٤٠ وهي الفترة الذين سيقوا فيها، بسبب مرورهم في المدارس والجامعات الأوروبية، إلى أن يعيشوا صدمة ثقافية، سيطروا عليها فيما بعد سيطرة تكبر أو تصغر. لقد كان المجتمع الإسلامي الذي انحدروا منه ـ في تركيا وغير تركيا ـ يخضع لجملة من المحرّمات الدينية والخرافية والسحرية، ولتفاوتات اجتماعية صارخة، وتعسّف سياسي محليّ واستعماري لا يطاق، ولتخلف ثقافي محزن... وكان كل هذا يتناقض بشدة مع الحريات الجمهورية، والدينامية الاقتصادية، والقدرة الإبداعية الثقافية، وبعد النظر التاريخي، وإرادة المعرفة والسيطرة، والراحة والنظافة في الأمكنة العامة وداخل البيوت، واستثمار الأراضي، وغنى المدن كما رآها هؤلاء الشباب في الغرب، وبخاصة في باريس ولندن وبرلين وبروكسل وروما وأمستردام، أي العواصم الكبرى التي كان الشباب المسلمون يقصدونها للدراسة. وتلك هي حالة أتاتورك في الأكاديمية العسكرية في «تولوز». كان سحر الاكتشاف يمتزج بالتمرّد الخفيّ على القدر التاريخي.. الجائر. إن الشيخ المصري «الطهطاوي»، ومن بعده طه حسين، والجزائري فرحت عباس، والتونسي أبو رقيبه، وكثيرين غيرهم، قد عبروا كلٌّ بأسلوبه، في كتاباتهم وفي عملهم، عن المأساة التاريخية التي ما فتئت تتعقّد وتتطور على مستوى إنساني متعاظم.

هذا هو الأساس البسيكولوجي ـ الثقافي العام في عمل سياسي للزعيم المسلم، على الأقل حتى آخر الحرب العالمية الثانية. وهذه مرحلة الوعي الساذج التي توصل إليها، إذ كان يسود الاعتقاد بسذاجة أنه يكفي أن تنقل إلى البلد المسلم «الوصفات» التي صنعت حضارة الغرب. وكانت العلمانية تعدّ إحدى هذه الوصفات الفعّالة، لمجتمعات يحكم الدين فيها سلوك الحياة اليومية. ولم تتوافر الثقافة التاريخية الضرورية لتحديد موقع الولادة الايديولوجية للعلمانية كما فعلت من قبل في الغرب عن طريق وظائفها الإجتماعية ـ السياسية ـ وحدودها الفلسفية. لقد تبدت السذاجة في موقف المثقفين المسلمين كما كتب «عبد الله سيفيت» مدير الصحيفة التركية «اجتهاد»، عشية ثورة أتاتورك: «ليس هناك حضارة ثانية؛ الحضارة تعني الحضارة الأوربية وينبغي أن تستورد بورودها وأشواكها».

ويمضي أتاتورك أبعد من ذلك أيضاً. فهو لم يكفه أنه ألغى السلطنة التي رفعها الوعي الجماعي إلى مرتبة قداسة الخلافة ـ ومن هنا احتجاج علماء الأزهر وزعزعة الوعي الإسلامي ـ وإنما تصدّى بالهجوم على العالم السيميائي لجميع المسلمين؛ فأحلّ الحروف اللاتينية محلّ الحروف العربية، والقبعة محل العمامة والطربوش ـ والبزة الأوروبية محل البزة التقليدية، والقانون السويسري محل الشريعة.. وألغيت الاحتفالات الرسمية والمطبخ، وهندسة العمارة، وتنظيم المدن، والتقويم. وبالاختصار ألغيت جميع المنظومات السيميائية التي تحدّد الحساسية الفردية والجماعية، وتحكم أشكال الفهم القبلية، لتحلّ محلّها منظوماتٌ أوروبية، وذلك في بضع سنين. ويَخْطر على البال في هذا المجال الثوريون الفرنسيون الذين ظنّوا أنه يمكن إحلال عبادة «الكائن الأسمى» محلّ العبادة المسيحية.

من المهم أن نعود هنا إلى دور الوظيفة الرمزية، في بناء نظام جديد دلالي وسيميائي، يتفرّع عنه النظام الجديد السياسي والاجتماعي والقانوني

والاقتصادي. يمكننا، بالفعل، المجازفة بتفسير لنجاح الديانات التقليدية الدائم والمتكرر، ولفشل الثورات المعادية للتقاليد فشلاً كلياً أو جزئياً، بتحليلنا، في كل حالة، معالجة النبي ﷺ أو القائد للوظيفة الرمزية. ويلعب الرمز بالبداهة، دوراً شديد الاختلاف حسبما يُستعمل في سياق ثقافة شفهية أسطورية البنية، أو في منظومة تعتمد العلم لثقافة مكتوبة محصورة في حدود الرؤية التاريخانيّة[1]. إن ثورة أتاتورك تكرس انتصار العقل الوضعي التاريخاني المنقطع جذرياً عن الوعي الأسطوري الذي مازال يدور فيه الجمهور الأعظم من المؤمنين علماء كانوا أو أميين. إن القطيعة الإيديولوجية بين الزعماء الثوريين، وبين الجماهير التي يزعمون أنهم يحرّرونها، تصيب الرصيد الرمزي المستمرّ في التقاليد الحيّة: إذ تصبح الرموز، على حين غرّة، مجرّد إشارات تميز بين «الداعين إلى الحداثة» وبين «المحافظين» بشكل مباشر، وينقلب دورها الوظيفي عندما تضطرب إشاراتها كما هي الحرب ضد الاستعمار في الجزائر بين عام ١٩٥٤ وعام ١٩٦٢ أو الثورة الإسلامية في إيران بعد عام ١٩٧٩ ولبس النساء للحجاب، وإرخاء الرجال للحاهم وشواربهم، وتكاثر المساجد، والعودة إلى الزي والأثاث، إلى الشريعة. عندما تشير ـ خارج كل سلطان رمزي ـ إلى استعادة الهويّة الإسلامية المضطهدة، التي تهاجمها الامبريالية الغربية. إن كتابة تاريخ الإسلام المعاصر ـ على هذا النحو، لا على مستوى الأحداث السياسية بالمفردات الإيديولوجية للنتاج التاريخي القومي، وإنما على مستوى «البنى الانتروبولوجية للتخيّل»، حيث ينحط الرمز إلى علامة وإلى إشارة، وحيث تحاول الإشارة، دون نجاح، استعادة الوظيفة الرمزية ـ إن كتابة هذا التاريخ هي التفكير في مصير جميع المجتمعات في مجالٍ للمعقولية جديد جذرياً. إن الثقافة العلمية الحالية، تسمح باستشفاف

---

١ ـ التاريخاني: كون الشيء تاريخياً.

إمكان مثل هذه القفزة المعرفية، وتردّ إلى الصواب كثيراً من الزعماء الفتّاكين، و«الثورات» الفتّاكة - ولكن المؤسسات المدرسية والجامعية المرتبطة مباشرة بالرؤية السياسية لهؤلاء الزعماء لا تتقبّل بعد إنتشار هذه الروح العلمية الجديدة[1].

إن مثل تركيا التي طبعها بطابع جد عميق عملُ أتاتورك، مَثلٌ بالغُ الخصب اليوم، لدراسة انحطاط الرموز إلى إشارات، والجهد المبذول لتوجيه هذه الإشارات مجدّداً نحو الرموز، في سياق إيديولوجي وثقافي، يتيح التفكير فضلاً عن ذلك، في مسألة مالا ينعكس في تاريخ المجتمعات. ولذلك أُحبّ أن أتريّث أكثر عند حالة تركيا، حيث ضغط الحركات الإسلامية تتداخل تداخلاً أثقل من ذي قبل، مع قابلية السير على آثار الغرب. ينبغي لجميع المسلمين الحريصين على إغناء الفكر الإسلامي الحالي، أن يتريّثوا عند فحص المثال التركي. وهكذا فإن الثقافة الانتروبولوجية، هي التي ينبغي أن يُدرس بها موضوعان ملحّان، موضوعان مرتبطان على حد سواء بتجربة أتاتورك المعادية للتقاليد؛ أعني ما يسمّيه العرب «التراث». الإرث الثقافي للمرحلة الكلاسيكية في التاريخ الإسلامي عام (٦٣٢ - ١٢٥٨)؛ و«الغزو الفكري» غزو الغرب الفكري الذي مثّل له بالضبط عمل أتاتورك. وهيهات أن تكون أصداء هذا الفعل قد استُنفِدت حتى هذه اللحظة.

١ - هذه الفقرة التي أعدّها أساسية، لم تُثر منذ نشر الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩ أي تعليق، ولم تكن غرضاً لأي استخدام من قبل الاختصاصيين؛ فهل يعني ذلك أن مثل هذه المقاربة جزءٌ من الأمور المعاصرة التي «لم يُفكر فيها».

٥ ـ كيف سار النموذج القومي المستعمل بعد نيل الاستقلال، في المجتمعات المسلمة؟

وهذا مثَلٌ آخر يمكن أن يُساعد على فهم الظاهرة التاريخية والدلالية لانحطاط العالم الرمزي، إلى مجموعة من الإشارات التي تعمل عملها في المجتمعات المعاصرة. وبالفعل، فإن النموذج القومي مستعارٌ من القوميات كما تطوّرت في البلدان الأوروبية في القرن التاسع عشر.

ففي غداة الاستقلال، في كل بلد مسلم، كان لابد من محاولة إقامة دولة قادرة أن تأخذ على عاقتها، ليس فقط الصعوبات التي خلّفها الاستعمار فحسب، وإنما أيضاً المصير التاريخي الكلي للمجتمع، مع «الهويّة» التي يطالب بها أعضاؤه، والأحكام الضرورية المطلقة لتطويره تطوراً اقتصادياً حديثاً اقتصادي حديث. وتلك مهماتٌ شتّى، ثقيلة، قديمة وحديثة، وهي في جميع الحالات يصعب حصرها وتعيين نوعها بغيةَ عمل سياسي متلائم معها.

من المتعذّر هنا إعطاءُ تحليلٍ إجمالي يصحّ على جميع المجتمعات المسلمة، من أندونيسيا التي استعمرتها هولندا، حتى الباكستان التي انفصلت عن الهند لتشكّل أمة مسلمة، إلى المغرب الذي عرف استمرار الاتّصال للدولة الإسلامية منذ قيام السلالة الإدريسية في سنة ٨٠٨، أو إلى الجزائر حيث كانت الدولة دائماً ـ خلافاً للتأكيد القومي ـ مؤسسة متقطّعةً في الزمان والمكان... ويمكن أن نتابع تعدادنا وأن نشير، في كل مرة،إلى التفرّدات على صعيد نموذجية الدول و«الوحدة» القومية.

بيد أننا نستطيع إدخال أول تفريق، بين البلدان التي عرفت الاستعمار الاستيطاني مثل الجزائر وتونس ومراكش، وبين البلدان التي خضعت

لوصاية سياسية مثل إيران والعراق واليمن، وبين البلدان التي حافظت على استقلال نسبي مثل تركيا والجزيرة العربية.. يمكننا أيضاً أن نذكر واقعتين تاريخيتين شرطتا، بدرجات متفاوتة، سير النموذج القومي بعد الاستقلال.

الواقعة الأولى هي التوقف الشرس لدولة الخلافة السنّية، في سنة ١٢٥٨ م مع دخول الغزاة المغول بغداد. ولاشك أن الخلافة التي نظر إليها أهل السنة على أنها نيابة عن النبي ﷺ (مع وضع أقل خارقية[1] (هبة لدنية) مع ذلك من أئمة الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية) لم تعد سوى صورة قانونية دينية بعد عام ٩٤٥ عندما استولى «بنوبويه» على السلطة الحقيقية في بغداد والري. وكذلك الإمامة الفاطمية، في المهدية في تونس، ثم في القاهرة، كانت متألّقة لكنها كانت موقّتة (٩٠٩ - ١١٧١). وحاول العثمانيون بعث الخلافة كسلطة مركزية تمارس في «دار الإسلام». لكنهم لم يجرؤوا على استئناف لقب الخلافة ولا حتى الإمامة: كانت سلطنة ألغاها أتاتورك عام ١٩٢٣.

الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية كانت تستلزم وجود مجالٍ سياسي كان يسمّى فيما مضى: «مملكة» تُعرّف قانونياً ولاهوتياً بـ «دار الإسلام». والرعيّة المسلمة المعترفة بالسلطة المركزية كانت تشكّل الأمة. وهي كيانٌ ذو جوهر ديني. يرتبط أعضاؤه بإخاء روحي يحميه ويغذّيه الخليفة. أو الإمام أو السلطان «الشرعي». ووعي الأمة وعيٌ أسطوري، بصورة أساسية. إنه يغتذي بالحضور المقدس للزعيم «الروحي»، بمقدار ما يملأ بأمانة وظيفة وكيل النبي ﷺ. ومعنى هذا أنه لا يملك أية سلطة تشريعية، وأن عليه السهر على التطبيق الدقيق للشريعة «الموضوعية»، شريعة الله الموحى بها إلى الأنبياء، والتي وضّحها هو، المنتقلة بدقة على أيدي

---

١ - الخارقية: Charisme أي الهبة من لدن الله. «المترجم».

الصحابة، والتي طوّرها العلماء «الفقهاء اللاهوتيون»، وطبّقتْ تقنياً دون تدخل القضاة الشخصي.

ومن الناحية الإمكانية واللاهوتية، يشارك جميعُ أعضاء الأمة في هذه المنظومة السياسية ـ الدينية. فمن الناحية العرقية الثقافية والاجتماعية، تغطّي المملكة أو الامبراطورية تنوّعاً عظيماً، بحيث أن عدداً كبيراًمن الجماعات ظلّت حتى أيامنا هذه خارج الدائرة السياسية القانونية للخلافة ـ الإمامة ـ السلطنة. وهذا صحيح إلى حدّ أن الدول التي تشكّلت بعد الاستقلال، ستحذر جميعها من البحث السلالي والانتروبولوجي. وهو بحثٌ شُجِب ونُبذ باعتباره علماً «استعمارياً». فمن أجل بناء الوحدة القومية على أساس إقليمي محدّد بحدود تفصل كلّ دولة عن الأخرى، وَجَبَ تحاشي إيقاظ الهويّات الثقافية واللغوية، التي قد تُغري باستخدام نفس المطالب القومية الموجهة في المرحلة الأولى ضد المستعمر الأجنبي.

إن ولادة الوحدة القومية في فرنسا وإيطاليا وإسبانيا وألمانيا، لاقت التوترات نفسها والتناقضات نفسها. ونحن نعرف الصرامة القومية في النموذج اليعقوبي الفرنسي، الذي استأنفته بعزمٍ مركزيٍ أكبر، جميعُ بلدان العالم الثالث الآتية من الكفاح ضد الاستعمار.

إن الدول الإسلامية المعاصرة، المحرومة من المراجع المؤسسية في الماضي «الإسلامي» الملغى منذ زمن بعيد، «والتي سحرتْها قوةُ النماذج القومية في فرنسا وإيطاليا وانكلترا.. الخ، كما سحرتها فعالية هذه النماذج»، ارتجلت أبنية قومية، بلا مراعاة للفراغ المؤسسي المرتبط بتاريخ الخلافة ـ الإمامة ـ السلطنة، وللانتظار المشروع لتطور الجماعات العرقية ـ الثقافية التي كُبتت مع البالي المهجور، وبلا تهميش لعنف النموذج اليعقوبي ونتائجه السلبيّة، وكذلك للفسلفة السياسية التي توحي بالنموذج الاتّحادي.

من المناسب أن نشدّد هنا على تلاقي القادة السياسيين ونُخب المثقفين،

لفرض نموذج قومي يعقوبي، وردّ كل مُلطِّفٍ يفرضه التاريخ، أو علم الاجتماع، أو الانتروبولوجيا، أو الفلسفة السياسية، أو نقد الحق. ولا بد من القول أن جميع هذه العلوم تدرّس قليلاً في الجامعات الحديثة جداً في البلدان الإسلامية. وفضلاً عن ذلك، فإن المثقفين المرموقين تشدّهم الدولة إليها، فيتضامنون إيديولوجياً مع السياسات التي تقرّرها الأحزاب أو الرئيس أو الملك.

وكذلك فإن بناء المغرب العربي الكبير، يتذرّع به دورياً قادةُ المغرب عندما تضطرّهم الصعوبات الداخلية إلى الانفتاح على آفاق تتجاوز الآفاق القومية، وتثير دائماً أصداء قوية في الوجدان الشعبي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الطموح إلى وحدة «الأمة»، التي لم تكد منظمةُ المؤتمر الإسلامي أو الجامعة الإسلامية العالمية، تستطيعان التوصل إلى جعل تلك الوحدة أمراً قابلاً للتصديق. كل ذلك يُظهر أن الأبنية القومية، ماتزال في مرحلة المحاولات والارتجالات والقرارات المتّخذة في «القمّة». ومع ذلك، فإن لدى الشعوب قابليّات أسيء إدراكها وتفسيرها، ولم تستغلّ استغلالاً كافياً. وعبثاً تطالب هذه الشعوب بطرق التعبير الديموقراطي؛ ولكنها سرعان ما تقمع فيها انفجارات الغضب هذه، وتعرّى من قيمتها باعتبارها «خيانة» للقضية القومية، أو تضع يدها عليها سلطاتٌ حريصة فقط على تأمين استقرارها.

٦ ـ يستند الإسلام إلى كتاب مُنَزَل، القرآن الكريم. ماذا نفهم من كلمة «تنزيل» وماذا تعني كلمة «قرآن كريم»؟

لنبدأ أولاً بمعنى كلمة قرآن. فهي مصدر لفعل «قرأ» وهذا المصدر يعني في القرآن ذاته «التلاوة» لأنه لا يفترض نصاً مكتوباً عند أول تبليغ من محمد ﷺ له. وهكذا فإن الآيتين ١٦ ـ١٧ من السورة ٧٥ تقولان:

﴿لا تحرّك به لسانك لتعجل به * إن علينا جمعه وقرآنه * فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه * ثم إن علينا بيانه﴾.

الكثير من الآيات تلحّ على ضرورة أن يتقيّد النبيّ ﷺ في تبليغه للآيات، بالتلاوة أو القراءة التي سمعها. ويقترح علماء اللغة المستشرقون أصلاً «سريانياً أو عبرياً لكلمة قرآن». لكن ذلك لا يعدّل في شيء المعنى الذي يفرضه السياق القرآني ذاته. والفكرة الرئيسة هي أن المقصود قراءةٌ مطابقةٌ لخطاب مسموع، لامقروء. ومن أجل ذلك نؤثر أن نتكلم عن خطاب قرآني لا عن نصّ قرآني في المرحلة الأولية من تبليغ النبي ﷺ له. أما تدوين مجموع هذا الخطاب المنزل، فقد جرى في عهد ثالث الخلفاء عثمان بن عفان بين عام ٦٤٥ وعام ٦٥٦ والتفريق بين الخطاب والنص، يتّخذ أهمية أعظم أيضاً على ضوء الألسنية الحديثة (وأنا أحيل إلى كتابي: قراءات القرآن). ولابدّ من الإشارة إلى أن للقرآن الكريم أسماء أخرى مثل «الكتاب» «الكتاب المُنَزّل من السماء في ليلة القدر»؛ و«الذكر» «التنبيه»؛ وهكذا فإن «أهل الكتاب» يُدْعَون أيضاً «أهل الذكر»، الذين بلّغوا التنبيه، أو الذين يتفكّرون في أسماء الله وتعاليمه. ومن أسمائه كذلك «الفرقان»،

وهو التفريق والحجة الفارقة أي الوحي (من أجل شرح أوفى أُحيل إلى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية،في باب الكلمات المذكورة هنا).

إن مسألة التنزيل أدقّ على التناول، ولاسيما إذا كنا نحرص - كما أشرت آنفاً - على تجاوز التعاليم «المستقيمة الرأي»، المكررة بورع داخل كل تراث توحيدي، والسعي إلى تجديدها. ليس المقصود تجاهل هذه التعليمات أو زعزعتها؛ إن علم الأديان يسعى اليوم، على العكس من ذلك، إلى فهم ولادتها التاريخية واللاهوتية، ووظائفها الإيديولوجية والبسيكولوجية، وحدود ملاءمتها لمعانيهاأو عدم ملاءمتها الدلالية والانتروبولوجية. وسيطول بنا الكلام لو شرعنا هنا في هذه التحليلات، وتلك الإيضاحات. وأوثر أن ألحّ على خطوط البحث التي تمكّن من فهم التنزيل، باعتباره ظاهرة لسانية وثقافية، قبل أية محاولة بناء لاهوتي. هذا مع تفادي كل تعريف عقائدي.

لنذكّره مع ذلك على سبيل الإعلام، بالتصور الإسلامي لمعنى التنزيل. بمعنى النزول هو استعارةٌ جوهرية. تبني النظرة العمودية للإنسان المدعو إلى الارتفاع نحو الله، نحو التعالي. ويتحدث القرآن الكريم أيضاً عن الوحي الذي هو فعل التنزيل يلقيه الله إلى أنبيائه، بينما يحيل التنزيل أحياناً إلى الموضوع الموصى به. وإليك كيف يوضّح القرآن الكريم آلية الوحي. (السورة ٤٢ الآيتان ٥١ - ٥٢):

﴿وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌ حكيم * وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ماكنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾.

وفي السورة التالية ٤٣ الآيات ١ - ٥ يوضح القرآن الكريم أيضاً ما يلي:

﴿حم * والكتاب المبين * إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون * وإنه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم * أفنضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين﴾.

إن معنى مفردات كلمة «التنزيل» التي يستخدمها القرآن، يصعب ترجمتها إلى لغاتنا التي تجرّدت من قداستها، وقُطعت من منظومة الدلالات الإضافية الخاصة بالخطاب الديني في اللغات السامية. ولذلك لم أترجم حرفياً الكلمة الجوهرية «وحي». المفسّرون المسلمون يتحدثون عن إلهام يرد من ذاته، إما إيحاءً يبعثه الله في روح إنسان ليتيح له التقاط جوهر الرسالة، وإما كبلاغ منطوق بلغة بشرية، يبلّغه الله الأنبياء إما بواسطة الملاك وإما مباشرةً: وفي هذا المنحى يغدو معنى كلمة «قرآن» قراءة وتلاوة. وكذلك «روح» - التي تعني بمعناها الحقيقي نفحة الحياة - تُفسَّر على أنها الروح الذي ينقله التنزيل، أو الملاك الحامل لذلك التنزيل.

إن مفهوم «أم الكتاب»، العليّ، والحكيم، والمحفوظ لدن الله، مفهوم جوهري أيضاً من أجل تحديد أفضل لوضع القرآن الكريم. إنه بلاغات منطوقة بلغة عربية، توضح للناس بجلاء، الحقائق والوصايا التي يشاء الله أن يذكر بها محمداً ﷺ، كما فعل مع الأنبياء السابقين، ومع قوم «مسرفين».

هذه التعريفات التي لا يجادل فيها مسلمٌ، تسمح بالشروع في الخطوة الأولى نحو لاهوتٍ مقارن للتنزيل. وإذا اتّفق اليهود والمسلمون بسهولة على اعتبار أن الله يُعلن مشيئته للناس بواسطة الأنبياء، (مع ملاحظة فرق هام وهو أن المسلمين يعترفون بجميع أنبياء بني اسرائيل، في حين يأبى اليهود الاعتراف بمحمد ﷺ نبياً)، فالمسيحيون يقولون بفرق، لايمكن أن يرتد إلى الموقع اليهودي الإسلامي: يقولون: إن المسيح هو كلمة الله المتجسّدة، إنه تجسّد الله، إنه ابن الله جاء يسكن بين الناس ليبلّغهم مباشرة، دون وساطة أيّ ملاك أو نبي، الكلمة الإلهية.

وفي هذا التصور، ليست الأناجيل سوى حكاية ماسمعه التلاميذ وحفظوه، من تعليم ابن الله الذي يتكلم باسم الله.

لندع جانباً المسألة الرهيبة؛ مسألة التثليث التي لا يمكن أن تستأنف بين المسيحيين واليهود والمسلمين، إلا إذا اتّفق على أن، «فيما وراء التعريفات العقائدية المعتمدة في كل تقليد من التقاليد، وضع دلالي للاستعارة وللرمز في مفصلة المعنى بواسطة اللغات الطبيعية. والصعوبة هنا لسانية قبل أن تكون لاهوتية». ونحن لانملك بعدُ نظرية للاستعارة والرمز، تسمح بشرح الولادة اللسانية الخالصة للمعنى، وللوضع الفلسفي للمعنى المولود على هذا النحو. إن اعتباط التعريفات اللاهوتية التقليدية، يكمن في كونها تفترض حلاً، لمشكلة الاستعارة والرمز في الخطاب الديني. إن الاستعارة تضيف زينةً جماليةً إلى خطاب، يُحيل مباشرة إلى الموضوعات، والماهيات، والكيانات الذهنية، المسماة بالأسماء التي علّمها الله ذاته مثال ذلك (آية توراتية استأنفها القرآن وأكدها، على المستوى اللغوي). كما شرحها فقه اللغة الكلاسيكي. بمثل فلسفة اللغة هذه التي أدامتْها التعاليم اللاهوتية، تتخذ التنزّلات المتتالية ماهيتها، وتتجوهر وتتجمد في دلالات خاصة، بمنظومة الإشارات التي تشرط العمل اللفاظي [1] والدلالي لكل لغة. لقد أثيرت هذه المشكلة ونوقشت بوضوح، في تقاليد الفكر العربي في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، على يد النحوي «السيرافي» والمنطقي «متى بن يونس» (انظر جمال العمراني: المنطق الأرسطي والنحو العربي «دراسة ووثائق. طبعة فران عام ١٩٨٣).

من البدهي أن أية إعادة حديثة لتأويل مفهوم التنزيل، منوطة بالحلول المعدّة للمشكلات الأولية، المتعلقة بألسنية التسمية في اللغات الطبيعية، ومنطق هذه التسمية. ومن الممكن ـ دون استباق الحكم على ماقد تكون

---

١ ـ اللفاظي: الخاص بعلم الألفاظ، بالمفردات.

هذه الشروط - فتُتِحُ حقلٍ للعمل مشترك بين التقاليد الثلاث، عقل للبحث اللاهوتي، باستخدام التفريق القرآني بين «أم الكتاب» و«القرآن الكريم» في اللغة العربية.

هل يقبل اللاهوت المسيحي القول: إن خطاب يسوع المسيح باللغة الآرامية، (لا اليونانية وهذا مهم) في زمان ومكان محدّدين جداً، هو بالنسبة إلى الإله الآب، كنسبة الخطاب القرآني في اللغة العربية، الذي نقله محمد ﷺ، إلى «أم الكتاب» المحفوظة لدن الله العلي؟

وفي الحال التي يثير فيها هذا التقابل اعتراضات من هذا الجانب وذاك، فلا المسيحيون ولا اليهود ولا المسلمون يمكنهم الإفلات من القيد التاريخي واللغوي والثقافي التالي:

آ - إن الرسالات التي نقلها أنبياء بني إسرائيل، ويسوع المسيح، ومحمد ﷺ، كانت أولاً بيانات شفهية، سمعها وحفظها التلاميذ الذين تصرّفوا فيما بعد، كشهودٍ نَقَلةٍ لما سمعوه ورأوه. وفي جميع الأحوال، ومهما يكن الوضع اللاهوتي لأول تبليغ للرسالة، فقد كان هناك انتقال إلى النص، تثبيتٌ كتابيّ للرسالة التي جُمعت في ظروفٍ تاريخيةٍ، وينبغي أن تكون غرضاً - وقد كانت كذلك - للرقابة التي يرضى عنها المؤرخ فيما بعد على نحو ما.

ب - النصوص التي تكوّنت هكذا، التوراة والأناجيل والمصحف (تجدر الإشارة إلى أن ما يقابل التوراة والأناجيل هو «المصحف»، الكتاب المكوّن من صحفات نقل إليها الخطاب القرآني) تكوّنت - بحسب إجراءات ضبطتها وأشرفت عليها هيئات دينية في مجموعات مدوّنة رسمية مغلقة: رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة، من قبل «سلطات روحيّة» تعترف بها الجماعة. ومغلقة لأنه لا يُسمح لأيٍّ كان أن يضيف أو يحذف كلمة، أو يعدّل قراءة في المجموعة المدوّنة التي اعتبرت صحيحة.

والواقعة التاريخية الحاسمة التي لا رجعة عنها، والمشتركة بين التقاليد الثلاثة المدوّنة، هي أن التنزيل، لم يعد في متناول المؤمنين، إلا انطلاقاً من المجموعات المدوّنة الرسمية المغلقة التي تسمى عادة: الكتاب المقدّس أو كلام الله. وهنا لابدّ من الإشارة إلى فرقٍ هام بين اليهود والمسلمين من ناحية وهم الذين مايزالون يستخدمون لغة البلاغات الأوّلية، وبين المسيحيين من ناحية أخرى وهم الذين هجروا الآرامية إلى اليونانية واللاتينية، ثم إلى مختلف اللغات الوطنية بدءاً من القرن السادس عشر.

إن إحلال النصوص محل الخطابات الشفهية، قد ولّد ظاهرتين لهما وزنهما الثقافي والتاريخي الكبير: أولاها أنه وضع هذا الواقع أهلَ الكتاب في وضع تأويلي؛ أي في ضرورة قراءة النصوص المقدّسة لاستخلاص القانون، والأوامر والنواهي، ومنظومات العقائد واللاعقائد، التي حكمت النظام الأخلاقي والقانوني والسياسي حتى انتصار العلمنة «الدّنْيوة» (الانقطاعات المشار إليها في صفحات سابقة مع الثورتين الانكليزية والفرنسية لم تَشُقْ رجال الدين المسيحي في أي مكان إلى الإلغاء التام للوضع التأويلي): وثانيهما أنه يسَّرَ تداولُ الكتاب المقدس حين جعله في متناول الجميع، ولاسيما بعد اختراع الورق ثم المطبعة. إن طباعة الكتب كأداة للثقافة، وكناقل للحضارة، يسّر تداول «الكتاب»، وعاء التنزيل، والكتب المتفرّعة منه (التفسير، اللاهوت، القانون، الجهر بالعقيدة، كتب التعليم الديني، الترجمات، الخ). وبهذا المعنى تحدثت عن مجتمعات (والكتاب كوحي إلهي - والكتاب كعمل مطبوع) أي حيث يستمر الكتاب المقدس، في تزويد الكتب المطبوعة بالحبر وفي توجيهها، ومن ثم توجيه النشاط المعرفي في المجتمعات المعلمنة «المُدَنْيَوَة» بشدة. وهكذا فإن الانتشار الثقافي للكتاب المقدّس، يدخله التاريخ وينتزعه تدريجياً من تعاليه. إن هذا الفعل المتبادل بين «الكتاب»، والكتب. ظلت سمة مميزة

جوهرية، للمجتمعات التي ربطت وماتزال تربط شرعيتها، بظاهرة «الكتاب» الداعي إلى الثورة. ومن أجل ذلك، ينبغي لتاريخ هذه المجتمعات، أن يدمج هذا البعد في بناء كلّي جديد لآليات تطورها، بدلاً من أن يفصل الدين عن عوامل الإنتاج الأخرى التي ساهمت في بناء كل مجتمع. وسوف نرى حينئذ بوضوح أكبر، كيف أن الفاعلين الاجتماعيين، قد توسّلوا أبداً «بالكتاب»، ليضفوا القداسة والتعالي على سلوكهم وأعمالهم وقيمهم ورؤاهم الأكثر دنيوية. وأنا ألحّ بخاصة على هذا المظهر، لأنه أصبح مهيمناً، بدهياً، بل غدا لا يغتفر إنكار دوره في المجتمعات المسلمة المعاصرة. بيد أننا يجب ألاّ ننسى أن الفصل في المجتمعات الغربية، بين السلطتين الدينية والزمنية، يحجب عن الملاحظ الآليات العاملة أبداً، في مجتمعات «الكتاب» والكتاب. لقد أسهم «جان - بول» الثاني، إسهاماً عريضاً. في أن ينشر من جديد، الظاهرة الدينية في وجه فقدان المحبة المتعاظم، إزاء الإيديولوجيات التي عملت بنشاط، منذ القرن التاسع عشر، على إقامة الاشتراكية العلمية. إن باب التنافس يظل مفتوحاً بين مجتمعات «الكتاب» - الكتاب، مثلها مثل المجتمعات الاشتراكية أو الليبيرالية. وهذه المنافسة تتطلّب تحليلاتٍ جديدة، يتجهيز علمي جديد.

* * *

لم ننته من الثورة. فمع الأخذ بالحسبان، جميع التجارب المبسوطة في مجتمعات «الكتاب» - الكتاب. يمكن القول أن التنزيل يكون موجوداً كلما جاءت لغة جديدة، لتعدّل جذرياً نظرة الإنسان إلى «وضعه»، إلى «كينونته في العالم»، إلى «علاقته بالتاريخ»، إلى «نشاطه في إنتاج المعنى». التنزيل هو وُرودُ هذا يكون معنى غير معهود، يفتح إمكانات غير محدودة، أو متواترة بدلالاتها على الوجود الإنساني، وروده إلى الحيّز

الداخلي للإنسان، إلى قلبه، كما يقول القرآن الكريم.

إن التنزيل المجموع في التوراة والأناجيل والقرآن الكريم، يستجيب استجابة عريضة لهذه التعريفات. ولا يمكن الخلط بينه وبين المنظومات اللاهوتية، والتفسيرات أو المدوّنات القانونية، التي استخلصها القائمون على المقدّسات في عصور شتى. فكل ذلك ليس سوى دلالات بين غيرها من الدلالات التي يحتويها التنزيل بالقوة. ويغذّي التنزيلُ التقاليد الحيّة، التي تسمح للجماعة أن تعيد دورياً، تدفّق نبع الجدّة الجذرية للرسالة الأولى، كلّما مال «التقديس والتعالي» إلى تشويه الهدف التحرري للتنزيل وتجميده.

وإذا كان من الواجب إعطاء أمثلة عن الوظيفة المحرّكة للتنزيل في التاريخ، فأنا استشهد بتجربة «المنفى» في اليهودية، «والفداء والبعث» في المسيحية، «والهجرة» نحو مطلق الله في الإسلام، ولقد فسّرت الجماعات الثلاث هذه الموضوعات تفسيراً كافياً يغنينا عن التريّث هنا. إن الهدف التحرّري لهذه الحوادث - والجيئات [1] الثلاث، هي من الوضوح بحيث تسوّغ تفريقنا، بين السلطة المُنزَلة والمحوِّلة للوحي، وبين السلوك المتكرر الذي يستخلصه منه الفاعلون الاجتماعيون.

إن تعريفنا للتنزيل له هذه المزية. يجعله يفسح المجال لتعاليم بوذا، وكونفوشيوس، وحكماء أفريقيا، وجميع الأصوات العظمى التي تحمل تجربة المجموعة الجماعية، لتُسقطها على مصائر جديدة، ولتغني التجربة الإنسانية للألوهية. وهكذا نستطيع أن نسير نحو فكر ديني مختلف، من وراء جميع تجارب المقدّس.

---

١ - الجيئات جمع جيئة، المرة الواحدة من جاء. وجاء تعني: حدث وتحقق: ﴿إذا جاء نصرُ الله والفتح﴾.

٧ ـ مَن كتب القرآن الكريم ومتى كتب؟ وماذا يحتوي ذلك الكتاب؟

فيما سلف من كلامي قدمت عناصر من الجواب على هذا السؤال. لكني سأعود إلى مسألة الشفهي والمكتوب، من وجهة نظر انتروبولوجية أدق، وآمل أن أحمل إضاءة أعظم حسماً؛ ليس فقط لمسألة القرآن الكريم الذي غدا مصحفاً، وإنما ـ وعلى نحو أعم. إلى رهانات الدلالة في التعارض بين المجتمعات، التي كانت دون كتابة ومجتمعات «الكتاب» ـ كتاب.

إن جمع القرآن الكريم، بدأ كما قلت بحسب السنة الإسلامية، بعد وفاة الرسول عليه السلام سنة ٦٣٢م. ويبدو أن عدداً من الآيات قد دوّن في حياته. وتكونّت هكذا مجموعاتٌ جزئية، بفضل رقاعٍ مادية لاتفي بالغرض، لأن الورق لم يكن معروفاً بعد عند العرب (ولن يُعرف إلا في آخر القرن الثامن).

إن غياب صحابة النبي ﷺ، والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل، دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كلي للتنزيل في مدوّنةٍ واحدة تُدعى المصحف.. وأعلن أن الجمع قد انتهى، وأن النص الذي أُثبتَ لا يناله التغيير. وأتلفت المدوّنات الجزئية، لكي لا تُؤجّج الخلافات حول صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يبرر مفهوم المدوّنة الرسمية المغلقة.

يفحص التاريخ الحديث هذه المسألة بتشدد نقدي أكبر، ولا سيما أن الجمع قد تمّ في مناخ، سياسي شديد الاضطراب. وأول فحص نقدي لتاريخ النص القرآني، جرى على يد المستشرق الألماني «نولدكه» في مصنف ضخم عنوانه «Geschichte des Qorano الطبعة الأولى عام ١٨٦٠» وتابعها «شوالي» عام ١٩٠٩ و«بيرجستراسر برتزل» عام ١٩٢٦ ـ ١٩٣٠. وحاول

«ريجيس بلاشير» أن يمحّص هذا البحث، إذ اقترح ترتيباً زمنياً للسور. وهي مسألة شغلت الفقهاء المسلمين لتحديد الناسخ والمنسوخ من الآيات.

ومن المؤسف أن نقد النصوص المقدسة الفقهي اللغوي، كما طُبّق على التوراة والأناجيل، مازال الرأي العام المسلم يرفضه. وإن لم يجرّ إلى نتيجة سلبية بالنسبة إلى مفهوم التنزيل. وظلّت أعمال المدرسة الألمانية مجهولة. وإن الباحثين الإسلاميين لا يجرؤون على استئناف بحث يعزّز تلك القواعد العلمية لتاريخ المصحف وللاهوت التنزيل. وأسباب هذه المعارضة سياسية وبسيكولوجية: فمن الناحية السياسية، يلعب القرآن الكريم بالنسبة إلى الدول الجديدة، دور سلطة التبرير الشرعي الذي تزداد ضرورته، كلما غابت الآليات الديموقراطية. ومن الناحية البسيكولوجية، فقد دمج الوعيُ المسلم، منذ فشل المدرسة المعتزلية بشأن خلق القرآن الكريم (المصحف)، الاعتقاد بأن جميع الصفحات المضمومة في مصحف، تحتوي على كلام الله ذاته؛ فالقرآن الكريم المكتوب، يُماهى هكذا مع الخطاب القرآني، أو مع القرآن الكريم المتلوّ، الذي هو نفسه الإنبثاق المباشر من «أم الكتاب».

وهذا يعني أن ظاهرة الكتابة، من حيث هي انتقال إلى عمل للغة مختلف، ومن حيث هي أساس للوثائق المرتبطة بسلطة الدولة، هذا العمل باسم بناء لاهوتي تكذّبه الآيات القرآنية العديدة والصريحة (انظر آنفاً). ونحن نعلم أن الخطّ العربي، سيتطوّر بسرعة مع نموّ الدولة الأموية. ويفرض نفسه تضامنٌ وظيفي بين الدولة والكتابة والثقافة العالمة (ثقافة الموظفين والكتاب في خدمة الدولة) من ناحية و«استقامة الرأي» الدينية (التي يحدّدها الفقهاء اللاهوتيون وتعترف بها الدولة) من ناحية أخرى. هذا التضامن يتطوّر على حساب تضامن منافس، تسعى الدولة المركزة إلى تقليصه، باسم الحقيقة المنزلة التي تستأثر بها: وقد عَنَيْتُ بالدولة الممركزة، والحقيقة المنزلة ما يقابل المجتمع المجزأ (القبائل والعشائر والأسر

الأبوية)، والثقافة الشفهية، والبِدَع أو الديانات الشعبية. ويحمل القرآن الكريم آثار النضال ضد هذا التضامن الثاني، الذي يُندِّد به إجمالياً بأسماء شتى: الجاهلية والمشركين والمنافقين، والأعراب.

ويحلّ القرآن الكريم محلّ «الظلمات» و«الجهالة» و«الطاغوت»، و«أساطير الأولين». العلمَ الحق المنير، المحفوظ في «الكتاب»، المفهوم كالمكتوب، والشريعة السمحاء، والقصص التي تجمل تاريخ النجاة، والميثاق الأبدي بين الله والناس، وضمنه ينبغي أن تبرم جميع العهود السياسية والقانونية في هذه الحياة الدنيا.

إن خط القسمة الذي أدخله القرآن الكريم، والذي تُرجم سياسياً بالدولة، وقانونياً بالشريعة، ولاهوتياً بالعقيدة، هو كما نرى ذو وزن انتروبولوجي. وفي المجال الإسلامي كله، منذ انتصار الدولة ـ النموذج الذي تأسس في المدينة. يُحارَبُ التضامنُ الوظيفي الثاني، ويُنبَذُ ويُهمَّش، ويُلغى قدر الإمكان من التضامن الأول. وعلى العكس من هذا الدور فإنه يمكن للمجتمع المجزأ أن يحبط الدولة ويضعفها، كما رأى ذلك ابن خلدون من قبل. وفي هذه الخصومة المتكررة بين مجال الدولة، ومجال العصيان، تغدو الكتابةُ المقدّسة في الوعي الجماعي بالحضور الكلي «للمصحف» أداة فعالة للسلطة. ومن الطبيعي أن يصدق الوضع الموصوف هنا، بالنسبة إلى المثال الإسلامي. على المسيحية كلها. ويصدُق أكثر على الغرب الامبريالي، عندما نقل نماذجه إلى المجتمعات التي لاكتابة فيها. كما تفعل الدولة «المسلمة» المعاصرة تماماً، مع الأقليات التي لا تُكتَبُ لهجاتُها.

النظر إلى «الكتاب المقدّس» من هذه الزاوية التاريخية، والاجتماعية العلمية، والانتروبولوجية، من شأنه بالطبع، أن يزعزع جميع الأبنية التقديسية والتنزيهية التي بناها العقلُ اللاهوتي التقليدي.

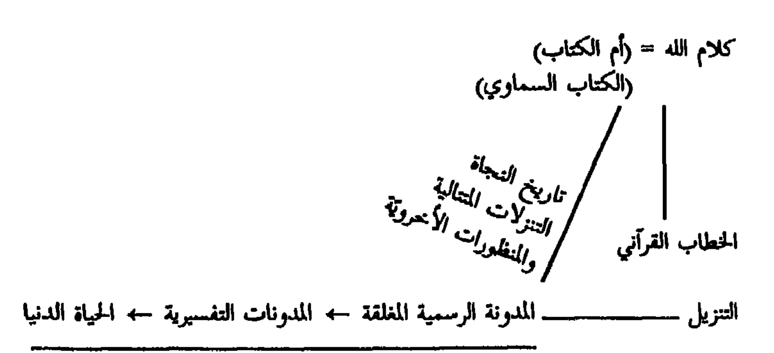
مثل هذه العملية أمر لامناص منه اليوم لدفع الخطأ والضلال، ولتجريد

ظاهرة «الكتاب» الكتاب، من الأسطورة في المجتمعات التي خضعت لهذه الظاهرة، دون السيطرة عليها منذ قرون.

ينبغي أن نوضح أن المقصود ليس تجريداً من الأسطورة، يختزل الأسطورة إلى معرفة عقلانية، تاريخية، وضعية على نمط «بولتمان». إن العقل الحديث، يعيد إلى الأسطورة وظائفها البسيكولوجية ـ الاجتماعية والثقافية، ويطوّر استراتيجية كلية للمعرفة، يتفاعل فيها العقلاني والتخيّل تفاعلاً مستمراً، لإنتاج وجودنا الفردي والتاريخي. نحن نترك إطار المعرفة الثنائي الذي يتعارض فيها العقل والخيال، والتاريخ والأسطورة، والصواب والخطأ، والخير والشر، والعقل الإيمان.. الخ؛ ونضطلع بعقلانية إجمالية، متغيّرة، مرحّبة، متضامنة مع جميع العمليات البسيكولوجية، التي جعل القرآن الكريم مقرّها في القلب، والتي تحاول الانتربولوجيا الراهنة إدخالها تحت اسم: التخيّل.

لنعد مرة أخرى إلى «المصحف» لتوضيح وضع لاهوتيّ، شوّشه كلّياً اللاهوت الذي أشاعته بعد القرن الخامس ـ الحادي عشر الميلادي الأشعريةُ والحنبليةُ والإشراقيةُ (انظر أعمال هـ. كوربان في الإسلام الإيراني). ومن جرّاء الخلط المميّز لعمل المتخيّل، الخلط الديني والسياسي إلى حدّ بعيد. (وهما لاينفصلان، خلافاً لادعاءات الإيديولوجيا اللادينية) تُسقَط على المصحف، القيمُ الخاصة والوظائف التي لاتختزل لأم الكتاب، والخطاب القرآني، والمدوّنة الرسمية المغلقة، والمدوّنات التفسيريّة. وغدا المصحف غرضاً لمعالجات لاحدّ لها، وفي متناول جميع «المؤمنين». وحينئذ تقوم الأبنيةُ الإيديولوجية مقام اللاهوت وحقائق «الدين الحق».

إن مستويات دلالة ما يسمى إجمالاً وعادة «القرآن الكريم»، ومستوى عمله، يمكن أن يمثّل بالرسم التخطيطي التالي:



وضعنا على المستوى العمودي ـ رمزية التنزيل والصعود نحو التعالي ـ الحركة التي يعلن الله بها للناس جزءاً من الكتاب السماوي. وعلى المستوى الأفقي، حركة الحياة الدنيا، والعمليات البشرية التي تقود من الخطاب القرآني (البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب ـ أسباب النزول ـ ولن تُنقل جميعها بأمانة إلى المدوّنة الرسمية المغلقة). ثم من هذا كله إلى المدونات التفسيرية؛ أي التفسيرات العديدة التي دوّنها شتّى المفسّرين، لتوضيح الحقائق المنزلة التي تنير سلوك البشر في تاريخهم الأرضي، في حياتهم الدنيا. وهذا التاريخ الأرضي يُعاش بكامله كممرّ نحو الحياة الآخرة، عبر امتحان القيامة واليوم الأخير. وهكذا تتمّ العودة إلى الله، طبقاً للحظة التي أعلنها في القرآن الكريم.

ونحن نفهم لماذا تجد جميع هذه المسالك، وجميع تلك العمليات الثقافية والذهنية، وجميع تلك التصوّرات دعامةً محسوسة لها، وفضاءً للإسقاط، في المصحف المجلّد الذي ألمسه وأنقله وأقرؤه وأفسّره، بعد أن أقوم بطقس التطهر (لايمسّه إلا المطهرون). إن المقدّس الذي يشكّل بنية

الوعي الديني، ويحرّك ذلك الوعي، لا يمكنه أن يستغني عن الوسائل المادية الناقلة. ومادام التحليل النقدي لا يتدخّل، فإن التخيّل يستقبل بلا مقاومة، التصورات التي ستكوّن منظومةً من الحقائق المحتملة.

وهكذا تتحقّق مع الزمان، إجماعات من الجماعة، تغني تقاليد «الدين الحق» الحيّة. يخطر ببالي، مثلاً، قبول المصنّفات التفسيرية مثل تفسير «الطبري»، الذي ينتهي به الأمر إلى مماهاته بمحتوى المصحف، أي «القرآن الكريم»، كمجال لتركيز المستويات التي ميزناها في الرسم التخطيطي.

إن غلبة الطابع البسيكولوجي - الثقافي، للمجلّد المادي الذي ضمّ الخطاب المنزل، تؤكدها «الأيقنة»[1] البيزنطية. حيث يمثّل المسيح، بجلال، على عرش رائع (قارن مع «العرش» في القرآن الكريم)، وهو يلقي بركته بيده اليمنى، ويمسك بيده اليسرى انجيلاً مفتوحاً. (انظر ليونيد أورسبنسكي وفلادمير لوسكي: معنى الأيقونات نيويورك ١٩٨٢ ص٧١).

إذا أخذنا بالحسبان جميع هذه التحليلات، فسوف نوافق على أن من الصعب وصف محتوى القرآن الكريم. سنعرّض أنفسنا، بالفعل، للوقوع مباشرة في أسلوب المصنّفات التفسيرية، وللحاق بالتخيّل الديني التقليدي. ونحن نعلم، من جهة أخرى، أن ترتيب السور والآيات في المصحف، لايخضع لمعيار زمني، ولا لمعيار عقلاني أو شكلي. إن نصّ المصحف، بالنسبة إلى عقولنا التي تعوّدت بلاغة التأليف وطريقة للعرض، عليها أن تعكس «برهنة» معيّنة. إن ذلك النص يدهش عقولنا بـ «لاترتيبه».

لقد بيّنت كيف أن «اللاترتيب» يخفي ترتيباً سيميائياً عميقاً. وبالتالي؛ يخفي ضرورة التعرف على أنماط الخطاب المستخدمة في

القرآن الكريم. وقد ميّزت خمسة أنماط. (قارن أيضاً نموذجيّة الخطاب التي اقترحها بول ريكور للتوارة في: الوحي بروكسل): **وهي الخطاب النبوي، الخطاب التشريعي، الخطاب القصصي، الخطاب بالأمثال، التسبيح**. إن محتويات الدلالة، ومستوياتها في أنماط الخطاب هذه، يسهل التفريق بينها. لكنها جميعها تعلن عن نيّة (**التنزيل**)، بما أن كلّية الخطاب القرآني يخضع لبنية واحدة من علاقات الأشخاص النحوية: الـ «أنا/ نحن» الإلهية التي تخاطب بصيغة الأمر (قُل) مخاطباً «أنتَ» وسيطاً (محمداً) ليبلّغ الـ «هم» أي البشر، الذين ينقسمون إلى «أنتم» المؤمنين والمؤمنات و«هم» غير المؤمنين. هذا هو الفضاء الواصل المحدّد نحوّياً في الخطاب القرآني كله. وفي داخل هذا الفضاء، فإن البلاغات ذات المحتوى الدنيوي؛ مثل قوانين الميراث، والأمر بالزكاة الشرعية، مرتبطة بالسلطة الإلهية للـ «أنا/ أنتم». متكلم مُرسِل، ومرسَل إليه في الوقت نفسه (انظر محمد اركون: مفهوم التنزيل في: قراءات القرآن. الطبعة الثانية ١٩٩١).

هناك تحليلات للقرآن مواضيعية وتصوّرية، لكنها لا تفلح في استنفاد شبكات الارتباط، التي تقوم بين المفردات الكثيرة التكرار، والتي لا تني تغتني باستخدام الاستعارة والرمز والأسطورة (واستخدام الأسطورة يختلف عن الأسطورة الميثيولوجية).

فها هنا حقلٌ جدّ خصبٍ، للبحث من أجل نظرية حديثة للخطاب الديني، تسبق كلّ بناءٍ لاهوتي متحرّر من العقائديات التقليدية.

إن القراءة العملية والوجودية، التي يقرأ بها المسلمون القرآن الكريم منذ تدوينه، توفر توثيقاً هائلاً لدراسة ظاهرة الوعي الديني، الذي يغتذي بالنص. وبالمقابل يعالج النص. وهكذا فإن النص لايني يُنتج نصوصاً ثانية، تتكامل بإجراءات واستراتيجيات متغيّرة، مع نصوص جميع الثقافات التي

استطاع فيها «الإسلام» أن يفرض نفسه عليها. وها هنا حقل مشوّق آخر للبحث المستقصي، لكنه لم يكد يخطر بالبال، حول النص القرآني العالق في شبكة شديدة التشابك من النصوص المتداخلة. فكل آية تصلح منطلقاً لمدوّنة ثقافية. كما أن كل منظومة فكرية مثل «مركزية المنطق»، المنحدرة عن الارسطية، يمكن أن تحتوي الخطاب القرآني في تصوّرية مجرّدة «مُمنطقة». كل تاريخ التفسير، يجب أن يستأنف في هذا المنظور الدينامي، من تداخل النصوص.

٨ ـ كيف يتبدّى تفسير هذا النص حالما تكوّن في «كتاب»؟

أضيف إلى الشروحات التي سبقت هذه الملاحظات هذا الحكم: ليس هناك بعد تاريخ شامل للتفسير القرآني، يجمع بين الاهتمامين التاليين:

١ ـ تحديد الولادة التاريخية والتوالد والتنوّع لأدب وافر، مع التريّث بخاصة عند البدايات. هناك الكثير من الدراسات الجريئة التي تحاول الإجابة عن هذا الاستطلاع العلمي. لقد شقّ «غولدزيهر» طريق الاستشراق. ولكنه يكفي للدلالة على تأخر هذا البحث، أن نشير إلى أن التفسير الكبير للطبري (مات عام ٩٢٣) الذي مر ذكره فيما سبق، لم يكن قط موضوعاً لدراسة علمية تناسب مكانته في تاريخ التفسير. وهذا التقصير، يدلّ على أن المسلمين يؤثرون أن «يستهلكوا» Consommer القرآن الكريم في حياتهم اليومية، على أن يخضعوه للبحوث العلمية الحديثة. هناك تفسير كبير آخر، عالم حجة سنيّ أخر هو: «فخر الدين الرازي» (مات عام ١٢٠٩) الذي ينتظر أن يُستغلّ علمياً.

٢ ـ دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي في كل تفسير قديم أو معاصر. ومن الجوهري، بالفعل، أن نظهر كيف قادت مسلّمات هذا العقل اللاهوتية، والتاريخية، واللغوية، إلى الخلط بين مستويات الدلالة في «القرآن الكريم» المذكورة آنفاً. وهذا هو العمل الذي شرعت فيه تحت عنوان مزدوج: قراءات القرآن (مع تشديد على الجمع) ونقد العقل الإسلاميّ.

وهذا العمل الأخير إلزامي، من أجل إعادة تحديد الشروط النظرية لكل قراءة للقرآن الكريم (بالمعنى اللغوي الحالي)، ويجب ألا تخلط هذه العمل الذي أدعو إليه بالقراءات، أو الروايات النصيّة التي روتها الروايات، بعد

تكوين المصحف. وهذه القراءات المحفوظة سبعٌ، أو هي تنقل من ١٤ طريقاً للنقل، وهي نفسها تدخل تحت ما أسميناه «الدين الحق» وأنها (مغلقة).

لا ريب أن التفسير الكلاسيكي، كان يجهل ألسنية النص الحديثة، ونظرية القراءة. وقد أمكن للطبري متخطياً الدقة الحديثة، أن يقدّم لكل من تفسيراته بعبارة: يقول الله..؛ ويفترض ذلك ضمناً التطابقَ التام بين التفسير والقصد من الدلالة. وبالطبع بين التفسير والمحتوى الدلالي للكلمات في كل آية. ولم يتخلّص التفسير المعاصر من هذه السذاجة؛ وعلى العكس من ذلك، إن محو الأمية من الجماهير الشعبية، وإشاعة الكتاب، وإمكانات النشر في الصحف والمجلات، قد جعل الفعل التفسيري في متناول الجميع. حتى إننا نشهد تدنّياً في القيود المعرفية التي كان يفرضها المفسّرون الكلاسيكيون على أنفسهم. إن المداخل اللسانية للمؤلفات الكلاسيكية في أصول الفقه، تشهد على وعي نشط وواضح للشروط اللسانية لكل تفسير. نحن هنا بإزاء مثل آخرَ على الفوضى الدلالية، والالتباسات الخطرة، التي تنتشر بشأن القرآن الكريم، وبدءاً منه في السياق الحالي لإيديولوجيات التحرر.

إن هذا الطراز من التفسير يقود إلى نسيان وظيفة التنزيل الأولى: كشف النقاب عن الدلالات، دون تقليص السر الخفي الطابع، الفائق الوصف لما كُشف النقاب عنه. إنه الإبانة دون البرهنة، ودون استبعاد وسائل المعرفة. والخلاصة: إنه إنشاء صلة بين الإنسان والله، ليست من نمط السؤال ـ والجواب، ولكنها تقوم على استقبال سلطة لانهائية للدلالة على الأشياء، على حقيقة الكائن. إن المفسرين الكلاسيكيين كانوا يعوّضون بصدق، بتجربتهم الدينية عمّا فقدوه من عدم كفاية تفسيرهم؛ إن «المجاهدين» المعاصرين، يبتعدون في آن واحد عما هو إلهي، وعن شروط استقبال «الكلام» الذي يُعلن عنه.

٩ ـ ماذا كان يريد محمد (ص)؟

إن مقاربة شخص محمد ﷺ (مايزالون يسمونه في الغرب «ماهوميت» Mahomet) مقاربة صعبة وموضع للجدال. شأنها شأن مقاربة القرآن الكريم ذاته. والاختلاف بين الموقف المسلم، والموقف الاستشراقي اختلاف صارخ. مثلما هو صارخ بالنسبة إلى تاريخ النص القرآني أو تكوّن الفقه الإسلامي. وبقدر ما يستمر المسلمون في تدارس أدبٍ تقديسي، يُبسط فيه ورع جيّاشٌ غالباً، يسعى المستشرقون إلى أن يطبقوا على سيرة محمد ﷺ، المناهج المجرّبة في النقد الفيلولوجي والتاريخي. وعرضهم لمحمد ﷺ في الحالتين، يعلمنا عن بسيكولوجية عصر، وأُطر معرفة، ومسلمات ثقافة، أكثر مما يعلمنا عن شخص محمد النبي ﷺ ذاته.

إن كل محاولة لكتابة سيرة محمد ﷺ، وكذلك لكل شخصية دينية كبيرة أخرى، ينبغي أن تبدأ بتوضيح الصلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، من أجل أن نتجاوز في آن واحد، القصص الأسطورية التي يقدّمها التراث على أنها وقائع تاريخية، والنقد المجفِّف الذي يجرّد الوجدان الديني من مادته الحيّة.

إن السيرة الأولى التي كتبها ابن اسحاق (مات عام ٧٦٧) والمعروفة باسم «السيرة»، تضعنا إزاء كتابة تمزج بين الأسطورة والتاريخ. يجب إذن أن تدمج السيرة الأسطورية بحسب تسلسل النسب الذي أثبته ابن اسحاق، والذي تجلّى فيه شخصُ محمد ﷺ وشخصيته التاريخية في تاريخ «والذي يتّسم على نحو عريضٍ، بالإجراءات التي تدرسها البسيكولوجيا التاريخية؛ إدراك عقلاني

وخيالي للماضي، صلة بالمقدس وبالمعجزة، وبالطبيعي وبالفائق للطبيعة، الحضور الكلي للقدرة الإلهية، القوة الخالقة للكلام، التواصل مع الكائنات غير المرئية: الملائكة، الجن، الله.. الخ».

لا تستطيع ثقافتنا أن تتحرك في هذا العالم الذي تصفه بأنه سحريّ، وهمي، غير واقعي، لاعقلاني، خيالي، عجيب، خرافي، أسطوري؛ مفردات واسعة تعبّر عن الاختلاف، والنبذ، والابتعاد، والتجريد من الأهلية. ولا تعبر عن الدمج في معقولية متفهّمة، أي تستقبل كلّية الوقائع والظواهر المعروضة على التحليل.

ففي هذا المستوى السيميائي بالذات، لسنا نفهم أن تكون تجربة محمد ﷺ الدينية، ثم عمله التاريخي قد انبعثا وجريا - إذا ما اقتصرنا على شهادات القرآن الكريم التي لا تُدحض، والتي تلمّح أعظم تلميح، إلى ماورد في السنة من قصص - فإن هذه التجربة تستقي في آن واحد، من الذاكرة الجماعية للشرق الأوسط القديم (انظر السورة ١٨)، ومن التعاليم الكبرى التي أشاعها أهل الكتاب، ومن التراث الحي للشعب العربي ولا سيما في الحجاز.

ففي مدى عشرين عاماً على الأقل، نشهد تدفقاً للقيم، وقدرة على الخلق متّصلة، تبرزُ وتفتح أبداً السلوك الاجتماعي والسياسي لمعانٍ تخترق التاريخ (وهذا دور الخطاب القرآني المختلف دائماً عن الحديث). وينبغي أن نتساءل عن ملاءمة هذا السؤال: «ماذا كان يريد محمد ﷺ»؟ إن الإرادة تفترض تفكيراً ومداولة واستراتيجية وتكتيكاً لبلوغ الهدف المقصود. إن النبي عليه الصلاة والسلام بعد أن أصبح مسؤولاً عن جماعة المؤمنين، كان ينبغي له أن يفكر في الوسائل الكفيلة بحمايتهم، ليوصل الرسالة إلى القلوب، ويخلق الشروط الاجتماعية والسياسية لانتشار الدين الجديد انتشاراً دائماً. لكن هذه الإرادة كانت تزاول في السياق البسيكولوجي

للوحي، الإلهام، التدفق، التنزيل الذي يستبقي الأنا في فضاء إبلاغ الخطاب القرآني (أنا ـ نحن؛ أنت، هم ـ أنتم).

في هذا النمط من الأفكار، تبرز مسألة «إن كان محمد ﷺ يعرف القراءة والكتابة أم لا يعرفهما» (أي أنه نبي أمي) تصرفنا عن السياق البسيكولوجي والثقافي للوحي: فمعرفة القراءة والكتابة تفرض، بالفعل، ممارسة للعقل مختلفة، عن الارتجالات والابتكارات والاستذكارات الحرّة، للأفكار الخاطفة السرعة في الخطاب النبوي. لقد بيّن «ج. غودي» المسافات الذهنية التي يحفرها «العقلُ الكتابي» بالنسبة إلى «العقل البشري». في هذا المنظور من التحليل الانتروبولوجي للثقافات المكتوبة، والثقافات الشفهية، يجدر بنا أن نستأنف سيرة محمد ﷺ كلها. والمنهج الذي قوامه إعادة بناء هذه السيرة، بإسقاط جميع إنجازات الإسلام التاريخية ونسبتها إلى الوراء، لا نفع فيه إلا بمقدار ما تحتاج الجماعة إلى أن تتغذّى بالأساطير. والحقّ أنه مامن جماعةٍ دينية أو قومية تستغني عن الأساطير.

ما قلته آنفاً بشأن محمد ﷺ، ينطبق على جميع الأنبياء، مؤسّسي الديانات، وعلى نحو أعم؛ إن شخصيات المهدي والأئمة والقدّيسين، الذين يقلّدون دائماً النموذج المفتتِح تتطلب المقاربة نفسها. بمثل هذه الدراسات، إنما نتوصّل إلى إغناء معرفتنا بـ «التجربة البشرية لما هو إلهي» (عنوان كتاب حديث لميشيل ميسلان. طبعة سيرن عام ١٩٨٨).

١٠ ـ ما النصوص الأخرى المؤسسة، خارج القرآن الكريم؟

القرآن الكريم هو، بالطبع، المصدر الأساسي الأول لما يدعى الإسلام كدين، لكنه وإلى جانب القرآن الكريم، هناك مصدر ثان أو أصل ثان. هو «السنّة النبوية» التي نعرفها من «الحديث» النبوي؛ أي الأحاديث التي قالها النبي ﷺ من حيث هو مرشد لجماعة المؤمنين، لا من حيث هو أداة للمشيئة الإلهية، ناقل لكلام الله. ولا ريب أن لكل ما قاله النبي ضمانة وجودية (أونتولوجية)، بما أن الإلهام الإلهي هو الذي يحرّكه دائماً.

وقد استمع الصحابة إلى أقواله، وجمعوها بورع ونقلوها، ونقلها من بعدهم التابعون لهم.. بسلسلة من الأسانيد الضامنة لصحة الأحاديث المروية «المتن». فمن أجل ذلك كان الحديث غرضاً للبحث المتحمّس، بعد موت النبي ﷺ، طلباً لجمعه وتدوينه كما كان الأمر مع القرآن الكريم. وها هنا أيضاً انتقال من الرواية الشفهية إلى الرواية المكتوبة. وقد تطلب تدوين المأثورات النبوية، زمناً أكبر بكثير من الزمن الذي تطلّبه القرآن الكريم. والمدوّنات الكبرى التي تعتبر صحيحة، والتي جمعت فيها الأحاديث النبوية، لم تدوّن إلا في آخر القرن التاسع؛ أي في القرن الثالث للهجرة، أي بعد وفاة النبي ﷺ بزمن طويل. ومن المفهوم لماذا فسح جمعُ هذه المدوّنات وتحريرها، المجالَ لمجادلات لم تنته بعد، بين الجماعات المسلمة الكبرى الثلاث. وهكذا فالسنة اعترفوا في النهاية بما جمعه البخاري مات عام ٢٥٦ هـ ٨٧٠ ومسلم مات عام ٢٦١ هـ ٨٧٥ في كتابيهما اللذين سميا بالصحيحين؛ والشيعة الاثناعشرية تعتمد «الكافي في علم الدين» للكليني مات عام ٣٢٨ هـ ٩٣٩ الذي يكمله ابن بابويه مات عام ٣٨١ هـ ٩٩١، والطوسي مات عام ٤٦٠ هـ ١٠٦٧.

والخوارج يستخدمون الجامع الصحيح للربيع بن حبيب (أواخر القرن الأول ـ القرن السابع).

تُفسّر الاختلافاتُ الجليّة بين هذه الفرق التقليدية الثلاث، بالأصول الثقافية للجماعات المتنافسة، كي تؤمّن احتكار الإشراف على السنة، التي تشرط هي شرعية السلطة (الخليفة الذي ينكر خلافته الشيعة والخوارج). وللخصومة رهانها النهائي وهو إدارة الدولة الإسلامية ـ الخلافة أو الإمامة ـ وهذه الخصومة تتبدّى حتى في مجموعة الأحاديث التي تعتبر حجة لدى كل جماعة، وهي تعدّ مجموعتي الجماعتين الأخريين موضوعتين (مختلقتين).

إن أئمة الحديث ـ المحدّثين ـ شعوراً منهم بهذا الوضع ـ قد وضعوا علماً لنقد الحديث، أي للتحقيق التاريخي في الإسناد والمتن. لكن لم يكن هناك، حتى أيامنا، تناول كلي جديد لجميع مدوّنات الحديث، بغض النظر عن المواقع السجاليّة التقليدية، لطرح مشكلة التراث الإسلامي الشامل التاريخي جوهرياً. ويفترض ذلك مقابلة منهجية لجميع الإسنادات، وجميع النصوص المروية في مدوّنات الفئات الثلاث المذكورة، لإعادة النظر في مسألة الصحة بوسائل البحث الحديثة، (الناظمات لمعالجة النصوص) وبالنقد التاريخي.

لقد نبذ المسلمون بعنف، صنوف النقد التي صاغها في هذا الاتجاه العلمُ الاستشراقي الفيلولوجي (المتعلق بفقه اللغة). إن الحديث، شأنه شأن القرآن الكريم، والشريعة، والشعر الجاهلي، نقطة حساسة في الوعي الإسلامي الذي يرى، أن النقد الذي سبق البخاري ومسلم والكليني والطوسي كافٍ ونهائي. والمدوّنات التي كوّنت على أساس هذا النقد، رسمية ومغلقة مثل المدوّنة القرآنية. والصعوبة اللاهوتية في وجود ثلاث مدوّنات رسمية ومغلقة في آن واحد، قد غضّ النظر عنها، أو تم تجاوزها

بواسطة مبدأ «الدين الحق»، الذي يدافع عنه كلّ اتجاه.

إلى هنا وصلت الأمور اليوم. إن الاستئناف التاريخي الصارم للتوثيق، الذي يستبعد كل شرطٍ أولٍ لاهوتي، هو وحده القادر على رفع الحصار عن وضع، أضفتْ عليه القداسةَ عشرةُ قرون من التكرار المدرسي، والورع الجماعي.

تشكل السنن النبوية الأصل الثاني في إعداد القانون. والاستئناف النقدي لهذه المدوّنات، سوف يسوق بالتأكيد إلى نتائج نظرية وعملية في علمي الشريعة: الأصول والفروع. نحن في القلب النابض لكل نقد حديث للعقل الإسلامي. وتلك مهمة مثيرة للحماسة، تتطلّب الالتزام العلومي[1] من قبل الباحثين المسلمين. وضمانة الأنظمة لحريات التفكير والكتابة والنشر الإذاعة والتعليم.

إن نقد السنة الإسلامية الشاملة، يثير أيضاً مسألة الفرق؛ أي أهل الملل والنحل، ومن ثمّ أهل «الدين الحق». ولا بدّ من كلمة لتقدير الأهمية الثقافية واللاهوتية والفلسفية لنقد العقل الإسلامي.

ثمة حديث مشهور، يُخبرُ فيه النبيُّ ﷺ: أن أمته ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، الناجيةُ منها واحدة، والباقون هلكى.

ويستخدم أهل السنة هذا الحديث، ليقولوا أنهم هم الفرقة الوحيدة الناجية، «أهل السنة والجماعة» الذين يتبعون السنة النبوية، ويظلون في الجماعة.

أما الشيعة فيعلّمون: أنهم هم وحدهم قد آل إليهم الإرث الصحيح للقرآن الكريم، والسنة النبوية، بفضل الموهبة اللدنية وعصمة الأئمّة. وهم يتسمّون بأهل العصمة والعدالة.

---

١ - أي ابيستمولوجي: أي متعلق بمبحث مبادئ العلوم وأصولها المنطقية. «المترجم».

والخوارج، أخيراً، يتذرعون بقرابة زمنية من زمن الرسول يحميهم الحديث، وهي أعظم ضمانة لصحة أوفى - بالنسبة إلى زمن الافتتاح عام ٦١٠ - ٦٣٢. لقد رفضوا الاعتراف بالأمويين مغتصبي الخلافة، وخرجوا للقتال (وهذا هو معنى خرج الذي فهمه أهل السنة خطأً على أنه الخروج من الجماعة) باسم المبدأ القرآني الكريم: «لاحكم إلا لله». وهم ينبذون امتياز النسب (النسب القرشي أو الهاشمي، أسرة الرسول ﷺ) كشرط للوصول إلى الخلافة - الإمامة. وهم يسمّون أنفسهم «الشراة» أي الذين شروا أنفسهم (أي باعوها) في سبيل الله، لتظل كلمة الله هي العليا.

ونحن نشهد، في هذه الحالات الثلاث، بروز الوعي الديني الحامل لمتطلّبات ناجمة عن التعليم القرآني والنموذج النبوي الشريف. وفي الوقت نفسه، يسعى هذا الوعي إلى التجسّد والتحقّق في مؤسّسة سياسية: مرشدة الدولة المسلمة التي يصادق عليها القرآن الكريم والنبي ﷺ.

هذه البداهات تشهد عليها الخطابات التي دوّنها بصورة متأخرة، المؤرّخون الرسميون الذين هم أنفسهم أناسٌ فاعلون داخل كل واحدة من هذه الفرق الثلاث، التي صُعّد مسارها التاريخي إلى مرتبة الملحمة الروحية. هذا الإعلاء للتاريخ الإسلامي في القرنين الأول والثاني الهجريين، السابع والثامن الميلاديين، مايزال يلوّن كتابة التاريخ حتى لدى المؤرخين الحاليين. وهذا يعني؛ أن ذلك الإعلاء أو التصعيد، يُشكّل البعد النفسي لتاريخ الإسلام كله. لكن نقد العقل الإسلامي، ينبغي أن يظهر النتائج الإيديولوجية لذلك الإعلاء. لقد انتهى صديقي Hichem Djait من إلقاء سلسلة من المحاضرات في «كوليج دي فرانس»، عن تاريخ القرن الأول الهجري - السابع ميلادي. وبالرغم من معرفته بتفسيرات «التاريخ الحديث» فهو مايزال يخضع لقيود ما يسمّى الملحمة الروحية لإسلام الأكثرية.

ما من فرقة من هذه الفرق الثلاث التي تزعم أنها جماعة «الدين الحق» يمكنها أن تُبتنى على السلطة الروحية التي يجمع عليها المسلمون: القرآن الكريم. «لا حكم إلا لله»! لكنا رأينا أيضاً الاختلاف في التفسير، كما رأينا مدى صعوبة قراءة القرآن الكريم قراءة أُحادية المعنى للجميع، تقود إلى «الدين الحق» للجميع، وفي جميع النقاط التي يجري النقاش حولها. واستحالة التغلّب على التعدد، والخصومة حول «الدين الحق»، يمكن تفسيرها بوظيفة الدين الإيديولوجية. فالدين يقوم بخدمة الفاعلين الاجتماعيين، الذين يتشكّلون في جماعات تتخاصم لتتولى الإشراف على «الخيرات» الرمزية، والتي بدونها لا يمكن أن يوجد استيلاءٌ ولا ممارسة للسلطة السياسية. وما يقدّمه الفكر الديني على أنه «الدين الحق»، يكشف علمُ الاجتماع والانتروبولوجيا النقاب عنه، على أنه إيديولوجية كل جماعةٍ لتفرض تفوّقها. **«فالوظيفة الإيديولوجية «للدين الحق» التي غُرّيت على هذا النحو، لا اسم لها في الخطاب الديني. لابدّ من مفهوم يجمّع أيضاً، الرصيد الرمزي الذي هو الرهان «الجليّ» للتنافس بين السلطات السياسية والاقتصادية، رهانات محسوسة، لكنها محجوبة بالمفردات «الدينية». إن هذا التحليل يصدق على القرن الإسلامي الأول، كما يصدق على المشروعات الحالية للحركات الإسلامية».**

١١ ـ ما السنة؟

من الضروري، بالفعل، أن نعود إلى هذا المفهوم، ولاسيما بعد الذي قيل آنفاً بشأن السنة والحديث. إن السنة النبوية، عند المسلمين، قد ألغت أو «لابدّ» أن تلغي جميع أشكال التراث الأخرى، وبخاصة «الطاغوت»، الأعراف التعسّفية السابقة على التنزيل، التي لا يربطها بالتالي، رابطٌ بالشريعة الإلهية. ونحن نجد النزاع الذي آذن به القرآن الكريم بين «العلم»؛ أي العلم والمعرفة اللذين كشف التنزيل عنهما، وضَمِنَ تطورهما، وبين التقاليد السابقة في جميع المجتمعات، كمجتمع الجاهلية في الجزيرة العربية.

إن التقاليد المختصة بالكتب المقدّسة لديانات «الكتاب»، فرضت كما رأينا، مفهوماً وممارسة تاريخية سمّيا مجتمعات «الكتاب» ـ الكتاب. وقد عملت السلطات الرسمية في المسيحية، كما في الإسلام على إحلال الشريعة المكتوبة، الدينية أو الزمنية، محلّ الأعراف غير المكتوبة للتقاليد المحلّية الإقليمية. وتُعير الانتروبولوجيا، هنا أيضاً، الانتباه لهذه التقاليد التي قمعتها وتجاهلتها السلطة المركزية الدينية أو الزمنية. وهكذا وُجدتْ مستوياتٌ مترسبة من التقاليد، حيث يمكن أن يعثر على هذا العرف، أو هذا الاعتقاد البالغ القدم، مندمجاً في التقاليد المتصلة بالكتاب المقدّس ونائلاً القداسةَ مثلها. إن سوسيولوجيا تطبيق الشريعة، في المجتمعات المسلمة اليوم، يكشف عن مستويات ثلاثة؛ ليست متراكبة دائماً، بل إنها متفاعلة غالباً في ما يدعى إجمالاً: السنة الإسلامية.

آ ـ المستوى العميق، الدعامة الثقافية والعرقية في المجتمعات، وهو يدخل في نطاق البحث العراقي[1] والتفسير الانتربولوجي.

ب ـ مستوى «الصريح المعلوم» في اللغة الخاصة بالحق الذي يقال له الحق الإسلامي، لكنه يحيل إلى «ضمنيّ معيش» شديد التعقيد، من جراء علاقاته الأصلية مع المستوى العراقي. فكل ما يتّصل بوضع المرأة، مثلاً، يوضّح بالمثل لزوم «ضمنيّ واسع معاش، ممحوّ، لا يُعترف به في «الصريح المعلوم». ومن أجل تناول نقدي جديد للحق الإسلامي، تُعدّ دراسةُ هذا المستوى الثاني، فصلاً آخر حاسماً في نقد العقل الإسلامي.

ج ـ مستوى المدوّنات القانونية الحديثة، التي تتعايش مع المستويين السابقين في شروط متنوّعة، بدءاً من حالة تركيا، إلى حالات السودان والجزيرة العربية وباكستان والجزائر وتونس...الخ. وهكذا فإن ختان النساء في السودان ومصر مايزال جارياً، بالرغم من العودة إلى الشريعة وإدخال التشريعات الحديثة في ميادين شتّى.

هذه المسألة تابعة، بالطبع، للسابقة. وبما أن «السنة» تجمل «للجماعة» جميع القضايا الحقيقية، وجميع القيم، وجميع قواعد السلوك التي أوحى بها الله وعلّمها نبيّه، فلا يمكن أن يضاف إليها شيء من الخارج. كل ممارسة عملية، وكل فكر لا تؤيّده السنة يجب أن ينبذ باسم «بدعة». ولاريب أن تاريخ الشعوب التي اعتنقت الإسلام وتنوّعها، فرضت كثيراً من الأوضاع التي لم ينصّ عليها القرآن الكريم ولا الحديث. ولكي تدمج في السنّة، كان لابدّ من إقرارها، أي من إضفاء القداسة عليها، إما بحديث من الرسول ﷺ، أو بتقنية المحاكمة، أي القياس القانوني. وهو الاستدلال على صفة شرعية انطلاقاً من أصل شبيه، عَرَضَ في الزمن الأول زمن الافتتاح، أي زمن السلف الصالح.

---

١ ـ العراقة: العلم الذي يبحث في خصائص الشعوب.

إن نضال الفقهاء اللاهوتيين ضد «التجديدات»؛ البدع، كان يهدف إلى حماية العقائد «المستقيمة». وسلامة السنة الإسلامية من الأفكار والأعراف والتصرّفات، التي شكّلت في عهد الامبراطورية عام (٦٦١ - ١٢٥٨) «حضارة الإسلام الكلاسيكية». ويمكن تمييز موقفين كبيرين إزاء الظاهرة التاريخية والاجتماعية للبدعة. فالمتشدّدون؛ ولا سيّما الذين ضمتهم المدرسة الحنبلية، ويمثّلهم اليوم، العلماء الوهابيون في العربية السعودية. الذي يرون أن السنة ينبغي أن تكون لها الغلبة على كل بدعة «تجديد». ثم المعتدلون الذين يقبلون بالبدع «بالتجديد» التي لا تتعارض مباشرة مع نص الشريعة الجليّ الصريح، ومع أيّ تعليم معروف من تعاليم السنة.

إن ثنائي السنة والبدعة، لا ينبغي أن يحلّل فقط بمصطلح اللاهوت والقانون. فهذا الثنائي يحيل، «على الأعم»، إلى الجدلية (الدياليكتيك) الملازمة لكل مجتمع تتصارع فيه مجموعات عرقية - ثقافية؛ إما لزيادة سيطرتها، وإما لحماية نفسها من تسلّل العناصر الأجنبية. وقد راوحت الدولة الإسلامية بين هذين الموقعين؛ فأثناء الفتوحات، حاول الفقهاء اللاهوتيون أن يؤسلموا الإسهامات العديدة التي حملتها الشعوب المعتنقة للدين الجديد. كان لابدّ من الحفاظ على تفوق الشريعة الدينية، في وجه «الهويات» التي وصفت آنذاك بأنها بدعٌ خطرة، قد تقوّض دعائم الإسلام ذاتها. وبعد زوال الخلافة، وصعود القوى الأجنبية في غرب الامبراطورية وشرقها. اضطرت الدولة الإسلامية التي تقلّصت إلى بعض المراكز الحضرية، أن تعزّز وسائل حمايتها ملحّة على مفهوم «الدين الحق». ولقد نشّطت الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، الجدلية التقليدية السنّة والبدعة لكي توفّر القاعدة الدينية لتوحيد سياسي، في مجتمع استعادت فيه البنى التجزيئية كلّ أهميتها. وكذلك فأثناء السيطرة الاستعمارية، كان النضال

ضدّ البدع التي فرضها الغرب، وسيلة لحماية الهويّة الإسلامية... ومع الحركات الإسلامية التي آذن بها الإخوان المسلمون منذ الثلاثينات ١٩٣٠، فإن التشهير الحاد بالتغريب، اتّخذ أبعاد نضالٍ سياسي، بدت فيه الرهانات الدينية الخالصة، لجدلية السنّة والبدعة، وكأنها إشارات لضمّ المناضلين إلى النضال ليس غير.

ونستطيع، كالعادة، أن نعثر في تاريخ اليهودية والمسيحية على مواقف مماثلة للمواقف التي وصفناها في الإسلام. إن اليهود الذين انعزلوا في أحيائهم الخاصة قروناً طوالاً، قد استمروا على تقاليدهم الربّانية، مراقبين بصرامة تسرّب الأفكار والتصرّفات التي لا تندمج في تلك التقاليد... وخاض المسيحيون صراعات مشهودة، ضد نزعة الحداثة وقوى الدَّنْيوة، منذ القرن السادس عشر. والأطر النفسية ـ الثقافية لهذا الموقف هي نفسها التي وصفناها في مجتمعات «الكتاب» ـ الكتاب.

١٢ ـ كيف تُحدد، بحسب القرآن الكريم والسنّة، الجماعةُ الإنسانية المثالية؟

تلحق بهذا السؤال أسئلةٌ أخرى عن التسامح، والنظر إلى غير المسلم، ووضع الذمّيين المفروض على اليهود والمسيحيين، أثناء فترة الخلافة على الخصوص. ولا نستطيع أن نتفادى موضوعاً راهناً في الغرب، كما هو في العالم الإسلامي، وفي جميع المجتمعات المعاصرة، وهو موضوع حقوق الإنسان.

إن أهمية الأسئلة المجموعة هنا، وواقعيتها المأساوية أحياناً. يمكن أن تشكّل وحدها مادة كتاب كبير. وأنا أحلم بكتاب أتناول فيه من جديد،وعلى ضوء تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي والاجتماعي، الصرخة المؤثرة لأبي حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي: الإنسان مشكلة الإنسان.

(ينبغي أن نتساءل، منذ البدء، ما حقل المعقولية الذي يجب أن نشغله، لنحمل أجوبة ملائمة للمسائل الخطيرة المتعلقة بالجماعة الإنسانية المثالية، والحرية الدينية، وحقوق الإنسان).

لقد أمكن التمييز، فيما سلف، وعبر أجوبتي، عن قلقي المستمر بصدد الشروط النظرية للمعرفة ـ أو للمجال العلومي [1] للخطاب ـ عندما تعالج تقاليد دينية عظمية. ومن الواضح، بالفعل، اليوم؛ أن السنة الإسلامية، شأنها شأن التقاليد الدينية المسيحية أو اليهودية، تمتاز بممارسة سلطة عقائدية، على كل مسألة تبرز في التاريخ. فالسنة وحدها تملك المبادىء والمنهجية «الصحيحة»، لتحمل الأجوبة القابلة للتكامل مع مجموع القيم

---

١ ـ الابيستمولوجي.

والعقائد، وأنماط العمل التي تُبقي المؤمنين على «الصراط المستقيم»، المؤدي إلى النجاة في هذه الدنيا وفي الآخرة. وحين تطلب السنة الاستئثار بالمنهجية الصحيحة، فهي تعلن بذلك عن سيادتها، على جميع العلوم التي ينبغي أن تسهم في ممارسة سلطتها العقائدية. فحينئذ ينشأ التوتر العضال، بين علماء الدين الذين يمارسون تلك السلطة العقائدية، وبين الاختصاصيين في العلوم الأساسية، كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والعلوم اللسانية والسيميائية.. الخ.

ومحاولةً مني لتجاوز هذا التوتّر. فسوف أستمرّ في دمج تقنيات البرهنة ومضامين السنّة، في تحليل إجمالي، يُغلّب حقوق نظرية العلوم النقدية، بالنسبة إلى «السلف الصالح» وبالنسبة إلينا اليوم، على حدّ سواء. وتقع هذه الحقوق في مستوى التعالي نفسه، لحقوق الله المحدّدة تماماً، والمراعاة بدقة في «الطرق» الصوفية، وعنيت بمستوى التعالي؛ الاستقلال إزاء الالتزامات الإيديولوجية.

لننطلق إذن من أجوبة القرآن الكريم والسنة: الجماعة الإنسانية المثالية هي الأمة المحمّدية، مجموعة التابعين التي كانت في أولها محدودة العدد، مستضعفة ومهددة، ثم اتسعت بعون الله، وعمل النبي ﷺ الذي كان الوحي ينيره باستمرار. وبعد وفاة النبي ﷺ حمى وكلاؤه ـ الخليفة أو الإمام ـ الإرث الروحي بورع وصرامة،ووسّعوا انتشار الإسلام، وعزّزوا، في الحياة الدنيا، نزوع الأمة لأن تتصرّف كمؤتمنة وشاهدة على الوحي النهائي، وفاعلة بهذا الوحي النهائي الذي أنزل على خاتم الأنبياء.

لقد بيّنا كيف اتّخذت هذه الأمة مكانها في مجال الإبلاغ الخاص بالخطاب القرآني: إنهم الـ«هم» الدالة في البداية، على معارضي محمد ﷺ، والتي اتسعت بعد ذلك لاهوتياً لتشمل غير المسلمين، مع التفريق في المرحلة القرآنية بين «أنتم» المؤمنين وغير المؤمنين، وبين «هم» التي تنطبق

على المنكرين العصاة. هذه هي أصول الأمة، الجماعة المثالية؛ الأصول الاجتماعية (الجزيرة العربية)، التاريخية (الدولة الإسلامية التي غدت امبراطورية)، واللاهوتية (الخطاب القرآني وتوسعه الشرعي، اللاهوتي).

يفترض في أعضاء هذه الأمة، أن يستعيدوا مثالياً جميع المظاهر المكوّنة للانتروبولوجيا القرآنيّة. وفي الخطاب القرآني يُسأل الإنسانُ، والناس، وبنو آدم، والبشر باستمرار. والإنسان هو الغرض الدائم لمبادرات الله،أكثر من الملائكة والجنّ او الشيطان.

في هذه العلاقة المعاشة، التجريبية، المرسومة مثالياً في الخطاب القرآني، القابلة لأن تنقل ولأن تستعاد بهذا الخطاب ذاته، وفي كل حياة فردية. إنما يتكوّن نفسانياً وروحياً وجسدياً (بالمظاهر الشعائرية) عضو الأمة المثالي.

القلب لدى هذا الإنسان هو «الأنا» العميق، هو مقرّ جميع قوى الروح والنفس والجسد.. «وفي القلب إنما يدوّي كلام الله»، ويستيقظ الحسّ الروحي كلما انضبطت الحواس الأخرى، وتهذبت لتلتقط جميع الدلالات الدينية التي تقود إليها الآيات، الإشارات ـ الرموز التي تربط بالله، الكون العالم الخارجي، التاريخ الدنيوي. وتردمُ بذلك الهوة بين الفعل الخالق «كُنْ» والعالم الموضوعي المخلوق.

إن مفهوم الجماعة المثالية المفترض على هذا النحو، والذي جعلته ممكناً نماذج الانتروبولوجيا القرآنية وتحديداتها. يذكّر، في نقاط حاسمة، بمفهوم آباء الكنيسة الشرقية (انظر: توماس سبيدلك، روحانية الشرق المسيحي، روما عام ١٩٨٧). وتستقي هذه الجماعة طاقتها وتماسكها واستمرارها المخترق للتاريخ،ومقدرتها على التحقق الجزئي المتفرّق، (الجماعات التأملية، الطرق الصوفية)، من العودة الأسطورية إلى «زمن» وإلى «حدث» مرهصين (افتتاحيين) يقسمان المكان والزمان إلى (مقدّس ودنيوي)، محلّل ومحرّم،

وإلى قبل وبعد، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وهذه الرؤية الأسطورية تكمّلها مُسلّمة النقل المثالي لجميع الحوادث وجميع الأقوال، وجميع النماذج التي عرفها الجيل ذو الامتياز، المعاصر للعصر الافتتاحي: التابعون، وهم الصحابة الذين سيروون كلّ ما رأوه وما سمعوه والذين سيشرطون بذلك خلود الجماعة المثالية وطابعها الروحي. وهناك مُسلّمة أخرى ذات جوهر أسطوري، وهي المقدرة الفكرية المعترف بها للعلماء الذين اضطلعوا بالمسؤولية «العلمية»، في أن ينتزعوا من كلام الله جميع دلالاته لكي يبيّنوها في أشكال قاطعة، لا لبس فيها من الخطاب الشرعي.

لا يمكن أن يكون للأمة المثالية «من وجود» تاريخي، دون هذه المسلّمات المكوّنة للوعي الأسطوري. ولهذا الوعي فعاليةٌ وترجمة تاريخيتان، ينعكسان على تصوّر العصر الافتتاحي. ولذلك يبذل الخطاب الإسلامي الحالي قصاراه، ليفرض «الصحّة» التاريخية للنموذج الذي خلّفه العصرُ الافتتاحي. إن «المجاهدين» الإسلاميين، إذ يرفضون الاعتراف بالوظيفة النوعية للأسطورة التي تحرّك الفاعلين، وإن كانت لا تختلط بالإنتاجات التاريخية المحسوسة لهذا الوعي، فهم إنما يبتعدون في آن واحد، عن العصر الافتتاحي الذي يريدون أن يستلهموه، وعن القوى الإيجابية للعمل التاريخي.

في وسعنا الآن التصدّي لمسائل التسامح، ووضع غير المسلمين، وحقوق الإنسان، دون الوقوع في الخطأ الشائع جداً، خطأ المفارقة التاريخية. ففي الصراع العاتي الذي يتواجه فيه الإسرائيليون والعرب، كثيراً ما تسقط على فترة الإسلام الكلاسيكية اتهامات التعصّب والعنف، وانتهاك حقوق الإنسان التي تفترض وجود التعريفات الحديثة، القريبة العهد، والترويج لهذه المفاهيم.

وفضلاً عن ذلك، فإن المتجادلين من شتى الأصول والمذاهب

يتجاهلون عن عمد، الحقيقة التاريخية التي أتمسّك بعناد شديد، لإثباتها هنا. إن البنى الأسطورية، والأسس السيميائية والشرط التفسيري، والعلوم الروحية، والمزايدة في المحاكاة التي تؤسّس وتحرّك وعي الجماعة المثالية، من ناحية، وتنتج تاريخ مجتمعات «الكتاب» ـ الكتاب، من ناحية أخرى، هي مشتركة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وكل نقد مفارق للتاريخ، أو ملائم، موّجه إلى واحد من التقاليد الثلاثة، يصيب بالضرورة الاثنين الآخرين.

إن مفهوم التسامح إنجاز حديث، لا ينفصل عن النقد الفلسفي «للحقيقة». فالمسلمون، مثلهم مثل المسيحيين، شرّعوا انطلاقاً من أخذهم بحقيقة منزلة، وحيدة، مطلقة، لا تتغيّر، وتفلت كذلك من كلّ تاريخية، شرعوا حقيقة مفهومة ومنقولة بصدق، على أيدي هؤلاء الذين يعلنون إيمانهم بجميع العقائد المكوّنة لهذه الحقيقة. لقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام؛ القرآن الكريم، كلام الله، الذي أنزل على البشر بواسطة محمد رسوله. وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين. وفي هذا التحديد للحقيقة، ليس من الممكن أن تُبنى سوى علوم للاهوت وأنظمة اجتماعية ـ سياسية تَعْمل بصفتها «منظومات ثقافية وقانونية يَنْفي كلّ منها غيره». إن تبادل النفي هذا كلي وبلا استثناء. وتبادل أنواع الوعي الثلاثة الحقوق والواجبات على صعيد المساواة القانوني، لن يطرأ إلا بعد قطيعة علومية («ابيستيمولوجية») أي عقلية، مع مفهوم الحقيقة اللاهوتية، الذي سيطر على الديانات المنزلة الثلاث.

يمكننا بطبيعة الحال، أن نشير إلى تطبيقات إنسانية متفاوتة، منفتحة على أشكال لا بأس بها من التسامح، أو على العكس، تطبيقات عنيفة «تفتيشية»، لأنظمة شرعية ـ لاهوتية يحدّدها كلّ دين. وبهذا

المعنى،ليس الإسلام في موقع أدنى من غيره. وينبغي لنا ـ دون الوقوع في محاباة الذات التي تسعى إلى تبرئة الإسلام من الممارسات والتصوّرات الخاصة بحقبة من التاريخ ـ أن نعترف مع المؤرخين، أنه قد كان في الأخلاق الإسلامية حرص على تلطيف مصير الأرقاء، واحترام للكرامة الدينية لأهل الكتاب، فيما وراء التنظيمات الشرعية التي ـ وإن اعترفت بحرية العبادة ـ قد شدّدت على الدونية الاجتماعية والسياسية للخصوم، الذين لا نزاع في خصومتهم «للدين الحق» (الدين الحق، في القرآن الكريم ، ولكن الإسلام التاريخي التزم بالسكنى مع شعوب أهل الكتاب). يجب ألا يغيب عن البال، أن اليهود والمسيحيين، حتى وإن آلوا إلى وضع أهل الذمة، لم يكفوا قط عن المطالبة، في أدب سجالي وافر، بنزوعهم الداخلي كجماعة مثالية مرصودة للنجاة. في هذا السياق من الخصومة الإيمائية لكي يُجسّد «الدين الحق» ويعاش ويُدافَع عنه. يجب أن نفهم جميع علاقات الهيمنة، أو في بعض الأحيان، علاقات التواصل بين الجماعات التوحيدية الثلاث. إن فكرة التسامح سوف تطفو ببطء شديد، وبصعوبة بالغة، وعلى نحو موقّت دائماً، عبر تعسّف «التفتيش» و«الاضطهاد»، و«الحروب الدينية»، كما يقولون في الغرب.

وما قيل عن التسامح ينطبق على مجموع حقوق الإنسان. ومما لا ريب فيه، أن في التنزيل المجموع في الكتب المقدّسة حجارة ربط، وجذوراً متينة، ومفاهيم مثمرة لطفوّ الشخص الإنساني، كذات قانونية وكفرد مسؤول عن التقيّد بالفروض نحو الله، ونحو أمثاله من البشر في الدولة. وفكرة «المثيل» لا تغطّي بطبيعة الحال، فكرة المواطن الحديثة، بغض النظر عن العقائد الدينية والمواقع الفلسفية لكل واحد.ولقد بيّنا آنفاً أن الشخص الذي يطرحه القرآن الكريم كمسلّمة، هو المؤمن الذي يعتنق مجموعة من

العقائد، والذي يترجم هذا الاعتناق بالتقيد الدقيق بحقوق الله. وحقوق «المثيل» في هذا التحديد، ستكون متكاملة تكاملاً أفضل مع الواجبات، كلما راعى المؤمن حقوق الله قبل كل شيء. إن هذا الثنائي: **«الحقوق - والواجبات»** يزداد فعاليةً، ومحتوىً روحياً، بما فقد من انتشار وتوسع من الناحية الاجتماعية: إن غير المؤمن سيحارب وسيُلزَم بوضعٍ أدنى.

إن السورة التاسعة في القرآن الكريم، تمثّل بوضوح كبير، الإطار اللاهوتي والسياسي الاجتماعي لتطبيق الثنائي: **الحقوق - الواجبات** التي تمارس بين الناس في المجتمع: (بين المؤمنين بعضهم مع بعض؛ بين المؤمنين وغير المؤمنين؛ بين المؤمنين وأهل الكتاب)، لكنها لا تبلغ كامل قيمتها ومداها، إلا إذا كان هناك احترام لحقوق الله.

إن السورة التاسعة هي إحدى أواخر السور زمنياً. لقد عاد محمد ﷺ إلى المدينة منتصراً مع المؤمنين، ويستطيع المسلمون الآن أن يوظّفوا من جديد، رموز الدين العربي القديم المرتبطة بالكعبة الشريفة، التي أصبحت «بيت الله». وزال خطر انتصار المشركين على المؤمنين. وأصبح ممكناً تحديد الحقوق والواجبات للمجموعات الموجودة: المؤمنين الذي يشكّلون نواة «الأمة الجديدة»، أهل الكتاب، والمشركين ولاسيما البدو «الأعراب» الذين رفضوا المشاركة في جهاد النبي ﷺ عندما كان في خطر محدق.

لنقرأ هذه الآيات: **﴿فإذا انسلخ الأشهرُ الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصد... وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون... الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظمُ درجة عند الله وألئك هم الفائزون... يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون... قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا**

يحرّمون ماحرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون... استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين.. فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً إنكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين.. إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف...﴾ صورة التوبة. آيات منتقاة.

لابدّ من قراءة السورة كاملة، فهي تثير مشكلات دقيقة للغاية. لأنها تحدّد بأسلوب مباشر، محسوس، يكاد يكون قانونياً أحياناً أو عسكرياً، الفئات الاجتماعية مع الوضع القانوني ـ اللاهوتي القاطع لكل منها. وحينئذ نُغرى بقبول بياناتها بالدرجة الأولى، وبأن نحتفظ بصورة سلبية عن الإسلام الذي ترجم مجموع هذه الآيات إلى مدوّنة قانونية. لكن مثل هذه القراءة ستكون مفارقة تاريخية كلياً. لأنها تُسقط على الماضي فلسفةَ حقوق الإنسان الحالية، وتتجاهل بذلك الدرس الأساسي الذي لم يُتَجاوَزْ لهذه السورة. ومن الحق أن نضيف، أن الفكر اللاهوتي الإسلامي لم يباشر هو نفسه هذه القراءة الحديثة، التي تبرز الصعوبة المركزية التي ماتزال قائمة اليوم في الخطاب حول حقوق الإنسان.

يمكن قياس مدى هذه الصعوبة ومعاودتها، ونحن نقرأ الإسهامات في المجلد الذي نشرته («اليونسكو»: «الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان». باريس عام ١٩٨٦) إذ يتّفق جميع المؤلفين، وهم من أصول قومية وإيديولوجية شتى، على الاعتراف بأن الإعلانات المتوالية لحقوق الإنسان منذ عام ١٧٨٩، ظلّت دون نتيجة بالنسبة إلى ملايين البشر. لأن الإعلان لم ترافقه عقوبات، قضت بها وطبقتها محكمة عليا مستقلة، عن جميع الدول الرسمية، تخرق المحرّمات والتحديدات في جميع الثقافات المحلية.

لكن دستور مثل هذه المحكمة يصطدم بالصعوبة المستعصية، وربما كانت صعوبة لا يمكن التغلب عليها، والتي بُيِّنَتْ بوضوح كبير في السورة التاسعة بأسرها.

إن القرآن الكريم يعلن حكمه دون لبس على «المعايير» التي تضمن إلى الأبد، لا حقوق الإنسان فقط بل ونجاته. وهذا هو موضوع الآيات (٢٠،٧١،٧٢،١١٢) التي يجب أن تكمّل بجميع الآيات الموجّهة مباشرة إلى المؤمنين، ضمن العلاقة الممتازة: أنا/ نحن ـ أنتم. إن المعايير في السورة التاسعة أكثر صراحة، لأن الشروط الإيجابية التي يلتزمها المؤمنون، تعارضها المواقفُ السلبية لجميع المعارضين الذين ليس لهم أي حقّ؛ إنه يجب أن يُحارَبوا، وأن يُنبَذوا خارج الجماعة، لأنهم رفضوا الالتزام تلقائياً، في اللحظة التي لم يكن المؤمنون فيها في موقع القوة.

تكمن أهمية السورة التاسعة في أن خطاباً عن حقوق الإنسان، يطفو إبان المواجهات الاجتماعية بين فئات اجتماعية فقيرة، معدومة، مغلوبة على أمرها، ترضى بخوض القتال (انظر الآية ٦٠: الصدقات المخصصة للفقراء والمساكين؛ والآية ١١٧ المهاجرون والأنصار الذين اتبعوا النبي والأغنياء الذين يتلمّسون الأعذار ليتخلّفوا عن القتال، أو الأعراب الذين لا يتخلّون عن عقائدهم الفاسدة).

إن إعلان حقوق الإنسان في فرنسا، في عام ١٧٨٩، قد برز في الشروط نفسها. وفي كلا الحالين فإن الإنسان المقصود هو في آن واحد، الإنسان العام المجرّد. والناس المحسوسون اجتماعياً، والمحدّدون، من الناحية الإيديولوجية،في قلب مجتمع منقسم قسمة نهائية لا رجعة عنها؛ بين المؤمنين وغير المؤمنين في القرآن الكريم، والبرجوازية الصاعدة وأصحاب الامتياز (النبلاء ورجال الدين) في الثورة الفرنسية.

إن المعايير القائمة على المصادفة، في القرآن الكريم (الفقر، التراتب

الاجتماعي ـ السياسي المبنيّ على النسب، تفكك المقدّس القديم وامتهانه) يعلو عليها دخول معايير مطلقة، (قضية الله الواحد، الحي، القيّوم، المعين الرحيم القدير، المحتفي بجميع الذين يفتحون قلوبهم ويدخلون الميثاق). وليس القتال من أجل الإنسان، فعالاً ولا مقبولاً ولا مقدساً، إلا إذا خاضه أصحابه في منظور قضية الله.

يفتح خطابُ التعالي والمطلق، مجالاً غير متناه لترقي الفرد، خارج قيود الآباء والإخوة والعشائر والقبائل والثروات. ويصبح الفرد شخصاً مستقلاً وحراً حرية تضمنها الطاعة ـ المحبة التي يعيشها في الميثاق. إن وعي الشخص المتحرّر هكذا، ليس عليه أن يمرّ بواسطة وعي إنساني آخر، كما هي الحال في المسيحية. والترقي الوجودي (الاونتولوجي) مباشر وكلّي ولا ارتداد له. وحكم القاضي المسلم في السياق خارجٌ عن وعيه. إنه يضع مباشرة وعي المتّهم على تماسّ مع «حكم الله»، والقاضي ليس سوى الناطق به، والخليفة أو الإمام هو الضامن لتطبيقه.

لقد دلّل الخطاب القرآني، على نحو واسع، فعاليته كمجال لطفوّ الشخص الحرّ وتكوّنه وانبساطه، الشخص الحر المكفولة حياته وأمواله وأسرته ومسكنه الخاص به... لا كمواطن في مجتمع مدني يتولّى إدارته ممثّلون منتخبون بالتصويت العام (سيادة الأمة المؤسّسة في سنة ١٧٨٩ بالثورة الفرنسية) لكن كشريك لله في عقد أبدي.

ما الذي طرأ مع الثورتين الانجليزية والفرنسية؟ إن الفرنسيين يستعدون للاحتفال بالعيد المئوي الثاني للثورة الفرنسية طوال سنة ١٩٨٩. ومن الشائق أن يُلاحَظ كل احتفال، وكلّ خطاب، وكل مبادرة، وكل نداء للتعرّف على أنماط التصوّر، وعلى العلاقات القائمة بين الحدث الافتتاحي، والسوابق التاريخية التي ولّدته، وتطبيقاته في فرنسا وأوروبا والعالم.

يمكنني القول: إن الرئيس «ادغار فور» قبل موته قد خطرت له هذه

الفكرة الممتازة وهي أن يدعو كبار رجال الديانات الممثّلة في فرنسا، ليعبّروا عن رؤيتهم وتقويمهم للثورة الفرنسية اليوم. لكن الممثل الجديد للجنة الاحتفال بالمائة الثانية، لم ير من واجبه التمسّك بهذه الفكرة. بيد أن هناك أهمية حيوية وملحّة، في مناخ اليوم الثقافي والفكري والتاريخي، للتفكير في الرهانات الرمزية للانتقال من حقوق الإنسان المبنيّة على احترام كل وعي لحقوق الله، إلى حقوق الإنسان المتروكة لتقدير الناس الآخرين، الذين ترقّوا إلى السلطة عن طريق ممارسة التصويت العام. ويمكننا أن نضع، «من حيث نحن مؤرخون وعلماء اجتماع وانتروبولوجيون»، لائحتين مقارنتين للمنظومتين اللتين تتالتا في الزمان، واللتان تتواجدان معاً بشكل لا سبيل إلى سَبره في أسرار الضمائر التي ماتزال مؤمنة، لكنها سيقت منذ القطيعة الكبرى لسنة ١٧٨٩ إلى مواجهة غير متكافئة، بين بناء للديمقراطية لم يكتمل وبين سلطة روحية لا تفلح في أن تعيد الوحي إلى وظيفته، وهي كشف النقاب عن مجال تحقيق الشخص الإنساني، ومجيء هذا المجال وتوطيده، حيث يُلغَى ذلك الفصل العقائدي، بين المؤمنين وغير المؤمنين بمبادىء الحرية والمساواة والإخاء. وهي مبادىء تعبر عن جوهر الوحي الثوري.

ما تستطيع أن تقوله الأديان المنزلة، أمام الظاهرة الثورية التي نبذت رموزها، لتنهي التفاوتات الاجتماعية والسياسية. هو أن كلّ ثورة تتولّد في سياق تاريخي، يحدّ من قيمة المقصد الثوري المتعالية، أو ببساطة المتجاوزة للتاريخ. إن المواقع القتالية للرسول ضد المعارضين، الذين كانوا يهدفون إلى تصفيته، كانت محتومة؛ مثلها مثل الكثير من الإعدامات التي قرّرتها الثورات. وهذا هو الثمن تاريخيّاً، لبقاء رؤية محرّكة لرقي الوضع الإنساني. والصعوبة المشتركة التي ينبغي أن تعترف بها، وتتجاوزها الديانات والثورات الدنيوية الكبرى معاً، هي أن الاتجاه الإيجابي للنظر إلى

الشخص الإنساني، تُصادره بانتظام المؤسسة الكهنوتية والدولية، لتوطّد التراتبات والتفاوتات. أو لتسمح لتراتبات وتفاوتات جديدة تبرز منه. كما هي الحال في الجمهوريات «الإسلامية» الحالية، وديموقراطيات الغرب الليبرالية. هذا إذا لم نشأ أن نذكر الخيبات الباهظة، في الديمقراطيات التي دعيت ديموقراطيات شعبية.

إن الموازاة، المحفوفة ولا ريب بالمخاطر، والتي أحاول رسم خطوطها بين الخصائص الروحية المميّزة لكل ثورة كبرى، ولكل وحي. وهذا ما سيُنكره لاهوتيّوا الجانبين؛ المديرون الذين يتولون شؤون المقدسات، وكهنة العلمانية المناضلة. تبرز من جديد، بالفعل، جميعُ التصوّرات التي تمّ تعاطيها في كلا الجانبين. لكنها تصورات لم يُسيطَرْ عليها في حقل من المعقولية، ينتج بالضبط، من تناول إجمالي للسيرورة التاريخية الذاهبة من الوحي (تاريخ النجاة خارج كل انغلاق عقائدي)، إلى الثورات الدنيوية التي افتتحتها الثورات الانجليزية والأمريكية والفرنسية. مَن يجيب، اليوم، عن هذا السؤال الذي أصوغه بشكل أكثر إثارة في خمس نقاط:

١ ـ ما التعابير الفلسفية التي أحلّتها الثورةُ الدنيوية محل معايير الوحي لتُحقّق انتصار النظام الجديد السياسي والاجتماعي والرمزي؟

٢ـ كان التنزيل يزجّ بالشخص الإنساني في تجربة الألوهية حيث كان احترام حقوقه مضموناً باستبطان الأولية الوجودية (الانتولوجية) والأفضلية الأخلاقية لحقوق الله كما بُيّنتْ في الخطاب المنزل.

٣ ـ الخطاب اللاهوتي يحوّل الخطاب المنزل إلى انغلاق عقائدي حيث يتمتّع المؤمنون «المستقيمو الرأي» وحدهم بملء الحقوق التي يعترف بها التنزيل. وهكذا تتكوّن من جديد التراتبات الاجتماعية والتفاوتات السياسية والاقتصادية والثقافية التي سعى التنزيل إلى إلغائها. إن القراءة اللاهوتية والقانونية للسورة التاسعة تولّد الانغلاق العقائدي، في حين أن ربط هذه

السورة بالتناسق العام للخطاب القرآني يُبقي الانفتاح على النداء الداخلي الروحي للشخص.

٤ - إن الثورة الدنيوية عام ١٧٨٩ و ١٩١٧ و ١٩٥٢ في مصر «وهنا لابدّ من تصنيف نموذجي للثورات بحسب قدراتها على ترميز الوجود الإنساني» تحطّم التراتبات والتفاوتات التي لا تغتفر، والتي تولّدت بمساعدة سلطة التقديس التي يمارسها المشرفون على الانغلاق العقائدي، الذين يزعمون أنهم يتصرّفون كما يتصرف مترجمو الوحي المأذونون بذلك. وهكذا تكشف الثوراتُ النقاب عن الوظيفة الخفية للمقدس الذي تنقله الديانات: الانتقال الدائم من التعالي الذي يفتح لانهائية المعنى إلى إضفاء التعالي الذي يُجمّد المعنى في المنظومات المذهبية، والأنظمة السياسية، والمدوّنات الحقوقية. إن الحداثة الفكرية والعلمية التي لا تنفصل عن علمانية منفتحة هي التي تسمح بكشف النقاب ذاك عن الرهانات المخفيّة لجميع الممارسات النظرية للناس في المجتمع.

٥ - إن مثال الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ - ١٧٩٢ يظهر كيف أن النشاط النظري للفاعلين الاجتماعيين، يعيد إدخال وظائف إضفاء التعالي والقداسة، في سياقٍ «متحرّر» من الديانات التقليدية. لقد عادت صفة القداسة إلى فرنسا الجمهورية، بفضل إعادة بناء التخيّل القومي العلماني. إن قوميات القرن التاسع عشر وتوسّعها في القرن العشرين، خارج أوروبا، عمّمت مَسيرتيْ القطيعة مع المقدّس الديني القديم (التجريد من القداسة والتجريد من التعالي)، وإقامة المقدّس العلماني، الجمهوري مع التخيّل الموافق له. (انظر. وثائق علوم الديانات الاجتماعية، عام ١٩٨٨ رقم ٦٦/ ١ وهو عدد مكرّس للثورة والديانات).

١٣ ـ وضع المرأة بحسب القرآن الكريم وبحسب السنة التي اتسعت لمختلف أصناف «استقامة الرأي»

سؤال لا مفرّ منه كلما تعرضنا للإسلام أمام جمهور غربي. ومن المثير أن نلاحظ أن المسلمين أنفسهم، يعودون أكثر فأكثر، إلى هذا الموضوع الذي يؤجّج المجادلات القاسية، ونادراً ما يثير تفكيراً جديداً يتّصل على الخصوص بما جاء به القرآن الكريم.

ما أكثر ما تُردَّد أفكارٌ مبتذلة مؤسفة، حول وضع المرأة في «الإسلام» بحيث تبدو الرغبة في نقل التحليلات والتساؤلات نحو ميادين كانت مهملة حتى الآن. ويجب أن نحترس من تجنّب المشكلات الحقيقية، وذلك بأن نكرّر أن القرآن الكريم قد حسّن وضع المرأة حين رفعها إلى نفس المكانة الروحية التي للرجل، أو أن المرأة في «الإسلام» ليست خاضعة، مثل أختها في الغرب،لمنافسة اجتماعية واقتصادية قاسية مع الرجل. إن هذه «حجج» نسمعها ونقرؤها غالباً لدى المسلمين المناضلين من أجل نموذج إسلامي لحقوق الإنسان.

وعلى العكس، يشدّد الغربيون على دونية المرأة التي لا تطاق في المجتمعات المسلمة؛ تعدد الزوجات، الطلاق، الحجاب، الفصل بين الجنسين، لزوم المهمات المنزلية، التبعية الدقيقة للزوج، عدم الأهلية القانونية..الخ.

في هذه الصور الإيجابية والسلبية، يُهْمَل الانطلاقُ من المعطيات المشتركة في الوضع النسائي في جميع المجتمعات، وهي معطيات مستمرة حتى أيامنا، بالرغم من جهود التحرّر الكثيرة، ولا سيّما في الغرب الحديث.

وعندما يتدخّل القرآن الكريم، يجد وضعاً راسخاً منذ قرون، لا يتوصل إلى تعديله حول نقطتين أساسيتين:

آ ـ البنى الأولية للقرابة ومراقبة «الجنسيّة». وهناك نقاط هامة أخرى مثل الميراث، وسلامة الجسد، والوصول إلى الميزات الاجتماعية والثقافية والسياسية... التي مازالت في كثير من المجموعات الاجتماعية، تنظّم بحسب الأعراف الغريبة عن إرشادات القرآن الكريم، وقواعد الشرع الإسلامي. ومن أجل ذلك لابدّ من فحص الوضع، لا في كل مجتمع فحسب، بل وفي كل مجموعة عرقية ثقافية، ظلّت خارج حقل تطبيق الشرع الإسلامي حتى تاريخ حديث: وهذه حال القبائل في الجزائر، حيث لم يبدأ الشرع الإسلامي في التطبيق إلا بعد عام ١٩٦٢.

لقد أظهر «كلود ليفي ستروس» دور البنى الأولية للقرابة، في تداول الأموال والسلطات والأشخاص في المجتمع. إن مبادلات النساء تخضع لاستراتيجيات الإثراء والسيطرة والحماية الذاتية التي تتجاوز مصلحة الشخص المبادَل. ويرتبط أمن الفرد بقدرة العشيرة التي تؤمّن حمايته. وبينما لا يترك الرجل أسرته، تستطيع المرأة أن تنتقل إلى عشيرة أخرى لتعقد عقداً. ومن أجل هذا يحدّد تحديداً صارماً، الإشراف على جنسيّة النساء في أصول الشرف، التي ماتزال تفرض نفسها في كثير من المجتمعات المتوسطية، ذات التقاليد المسيحية أو المسلمة. وحتى في مجتمعات مثل اليمن والجزيرة العربية، مهد الإسلام، لم يلغ الشرع الإسلامي تماماً القانون البدوي (انظر ج.شلهود: القانون البدوي، باريس عام ١٩٧١) إن الروابط بين هذا القانون و«الركائز» المميّزة المحلّية قد ذكرها مؤلّفون مثل «شاخت»؛ لكن المسألة الأوثق صلة بموضوع وضع المرأة، هي أن نعلم إلى أيّ حدّ تعدِّل الأحكامُ الجديدة التي أدخلها

القرآن الكريم عمل البنى الأولية للقرابة، وليس فقط بعض الأحكام القانونية، والإطار الأخلاقي الديني في المنظومات السابقة. إن استمرار شتى الشروط لتكييف الصبي أو البنت مع الحياة الاجتماعية حتى أيامنا هذه، واستبطان الأم لوضع غير مؤات موضوعياً، لكنه متناقل بدقة عبر البنات لتأمين بقاء المنظومة، أبعد من النداء الداخلي الأخلاقي والديني للشخص الذي اعترف به القرآن الكريم. إنهما يتّجهان إلى إثبات أن الوضع القرآني، يؤثّر في كرامة الشخص أكثر من تأثيره في البنى. ولهذا يصبح، كما أشرنا إلى ذلك غالباً، أن علم اجتماع دقيق لتطبيق الشرع الإسلامي في كل مجتمع، يمكن أن يسمح بإنتاج الجواب عن التفريق الذي ألحنا إليه، بين وزن البنى ودوامها وتفوقها، وبين تعديل القرآن للإطار الأخلاقي ـ الديني لعمل منظومة مبادلة الأشخاص والأموال.

ب ـ إن المرأة، بوضعها البيولوجي الذي هيّأها للإنجاب، أي إلى تداول أثمن الخيرات في كل مجتمع، كانت غرضاً، في كل مكان، لاستراتيجيات الرجال الذين استأثروا بالإشراف على تداول الخيرات، وعلاقات القوة بين الأسر والعشائر والقبائل. ولابدّ من انتظار تدخّل وسائل التحرير البيولوجي؛ مثل الحبوب المانعة للحمل، لكي يبلغ تحرّر الوضع النسائي المستوى العميق للاستراتيجيات القديمة، قدم المجتمعات الإنسانية. ولكنه تبرز حينئذ من جديد، مناطق الجنس الهائلة، وجميع المحظورات التي قمعته،وراقبته بقوانين عاتية، توصف بأنها أخلاقية ودينية. نحن نعرف المناقشات النفسية والتحليلية ـ النفسية حول «التحرر» الجنسي، وضرورة مراقبته. وإن الشروط التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية والديموغرافية، التي بدأت فيها هذه المناقشات تطفو في المجتمعات المسلمة، تدعو إلى كثير من الحذر والصبر والتساهل، قبل إطلاق الإدانات القاطعة، على طريقة نصيرات المرأة الثائرات، ثورة

مشروعة. أو على العكس، إلقاء خطب التأسيس الذاتي، لحماية وضع من أصل إلهي، أي لا يجوز المساس به. وهو أعلى من كل ما تصوّره الناس في أمكنة أخرى.

ونحن نرى، في هذه المنظورات التي تفتحها هذه الإشكالية، أن الدخول في النقاشات حول الآيات القرآنية، التي تتحدث عن تعدد الزوجات، والطلاق والميراث، «وفوقيّة» الرجال على النساء، والحجاب، والنبوّة، والزواج الشرعي وغير الشرعي، هو أمر سابق لأوانه، بل هو جدير بالسخرية. وقد كانت جميع هذه الآيات، غرضاً لشرح قانوني من قبل كبار الفقهاء - المفسرين، مؤسسي المدارس الفقهية (الذين تسميهم التقاليد الأئمة المجتهدين؛ كالشافعي وجعفر الصادق). وهكذا نجد أنفسنا إزاء مجموعة قانونية يطبّقها القضاة، حيثما استطاعت السلطة المركزية أن تفرض تنظيماً قضائياً مسلماً. (ولنذكرْ أننا يجب أن نحسب حساباً للقطاعات التي لم يوجد فيها هذا التنظيم، أو القطاعات التي عُمل فيها بهذا التنظيم بالتوازي مع الأعراف السابقة).

إن واقعة كبرى من نمط نفسي أساساً، تهيمن اليوم، حتى بين المسلمين المقيمين منذ زمن طويل في المجتمعات الغربية؛ وهذاما دعوته: إضفاء القداسة والتعالي على القواعد سواء أكانت أخلاقية أم شرعية، أو كانت من أصل قرآني، أو من أصل شديد القدم. (المستوى الأول والثاني في التقاليد المحدّدة آنفاً). وهذا يعني أن الأطر الثقافية لتكييف الولد مع المجتمع (مع الفروق الكبرى بين البنت والصبي) ماتزال ملوّنة بالرؤى الدينية التي تفرضها الاحتفالات الجماعية، والأعياد، والممارسات الشعائرية الفردية والجماعية، ومختلف أمارات الهوّية «الإسلامية»، التي غدت الموضوع الرئيسي لإيديولوجيات الجهاد السياسي. إن إضفاء القداسة والتعالي، تشتدّ فعاليته و«التباسه» كلما ألقتْ المطالبةُ السياسية كلّياً في مصافّ

الإهمال والنسيان، بالتفكير اللاهوتي الذي يثبّت في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الحرص على صيانة المقدّس والتعالي القرآنيين، من عدوى التلوّث، ومن الانحراف، ومن الفساد التي مردّها إلى ما كان يسمّى البدع والمروق من الدين (الهرطقات). ونستطيع حينئذ أن نعبّر عن هذا الانتظام المكوّن لاتجاه معيّن في مسيرة التكيف الاجتماعي كما يلي: **كلما اكتسى المقدّسُ التقليدي طابعاً ايديولوجياً لغايات سياسية، ازداد وضع المرأة اضطراباً على مستوى التقاليد العرقيّة والإسلامية، وازداد ما يجرّه الانتقال إلى الحداثة التي لم يُحسَنْ التحكم فيها من مآس شخصية (الانتحار، والانهيار والكبت والخلل والعقلي) ومن انقلابات اجتماعية كبيرة (العنف والتظاهر الثورات).**

لا يمكن اختتام هذه التحليلات وتلك النداءات إلى ثورة ثقافية، تدمج لأول مرة، تحرير المرأة في فلسفة حديثة (لابدّ من الفوز بها) للشخص الإنساني، دون الإشادة بأجيال النساء اللواتي أمّن بقاء نوعنا البشري على حساب تحقيق أنفسهن كأشخاص. وهنّ الموطن المصون للحرية المبدعة. لقد أمّنت النساء ذلك البقاء، بوظيفة الإنجاب والحمل وتكيف الولد الأول مع المجتمع؛ ومن أجل ذلك «دمجْنَ» بالمعنى الفيزيائي، لابذور الحياة فحسب، وإنما «دمجْن»، والأذى يصيبهن، القواعدَ «الأخلاقية»، «الدينية»، «القانونية» المكرّسة، في خطط المبادلة، والهيمنة، أو الحماية الذاتية، لوضعهنّ بوصفهن «شيئاً» و«علامةً».

كثيرات هن النساء اليوم، في مجتمعات العالم الثالث. وفي المجتمعات الغربية، على حدّ سواء، اللواتي بلغن مهارة حقيقية في فهم التكوّن البيولوجي، والانتروبولوجي والتاريخي والاجتماعي ـ الثقافي، لكل وضع نسائي لكي يقدن معركة التحرير إلى المستويات المناسبة، وفي منظور ترقية الشخص الإنساني. إن الذي يعرض هذه المواقف رجل، رجل تعلّم وحفظ

كثيراً من والدته الأمّية، المندمجة في مجتمع يصلح لتمثيل هذا التأثير الدنيوي المتبادل، بين مستويي التقاليد الأول والثاني، لكنها قُذِفَتْ، منذ ثلاثين عاماً، إلى مآسي الاقتلاع من الجذور.

ملاحظة: ليغفر لي القارىء أنني لم أشرع في تحليل مفصّل للآيات القرآنية العديدة، التي تحدّد لقرون وضع المرأة؛ وهذا العمل لم يُصنع بعد في الشروط الجديدة لنقد العقل الإسلامي. ولسوف يفهم القارىء أن لا سبيل، حتى إلى رسم الخطوط الأولى لهذا العمل، ضمن الإطار الضيق لهذا الكتاب، الذي يهدف بالأحرى، إلى فتح حقول جديدة للبحث وللمعرفة وللتفكير في المجال الإسلامي.

أما فيما يتعلّق بالشريعة الإسلامية، فأنا أحيل القارىء إلى المؤلفات الاختصاصية، القابلة، مع الأسف، للنقد في كثير من النقاط.

ومن أجل مثال محسوس للصعوبات النظرية التي يثيرها اليوم اللجوء إلى القرآن الكريم، يمكن قراءة دراستي للآية ١٢ من السورة الرابعة: («من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي» قراءة السورة (١٢ ـ ٤) في قراءات القرآن، الطبعة الثانية ١٩٩١).

١٤ ـ هل في الإسلام عقائد، وما هي؟

كل دين يتضمن منظومة من العقائد واللاعقائد المقبولة، بصفتها حقائق لا يجوز المساس بها. ولا نقاشها. أي العقائد التي تُفلت من كلّ تساؤل نقدي للعقل، وتحدّد محتوى الإيمان. ويجدر بنا أن نميز هنا أركان الإسلام الخمسة وهي **«الشهادة، والصلاة، والزكاة الشرعية، وصيام رمضان والحج إلى مكة»**.

وهذه الأركان حدّدها القرآن، وبيّنها وذكّر بها فقهاء «الدين الحق» كلما دعت الضرورة إلى دحض مواقف اعتبرت بدعة من البدع. ولذلك كان هناك أدبٌ ديني تعليمي يعلم العقيدة. إن جميع البلاغات القرآنية مأخوذة على أنها عقائد، لكنها مركبة في جمل مقتضبة نستطيع أن نقرأ أمثلة منها في «العقيدة الدينية» لابن بطة ترجمة هنري لاوست. دمشق عام ١٩٦٧.

تحدّد السورة ١١٢ العقيدة الأساسية للإيمان الإسلامي: ﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد﴾.

جميع العقائد الأخرى تتفرّع من الإقرار بالله، الواحد المطلق المتعالي، ومن اختياره لمحمد ﷺ رسولاً ليبلّغ القرآن الكريم. هذا هو موضوع الشهادة التي تتضمن قسمين «لا إله إلا الله، ومحمد رسول الله» ويقبل اليهود والمسيحيون القضية الأولى لكنهم يرفضون الثانية.

سيطول بنا الأمر لوعدّدنا جميع أقسام العقيدة الدينية التي تحدّد إيمان المسلم. فيوم الحساب الأخير، وبعث الأجساد، والجزاء الأبدي، والجنة والنار والملائكة والجن والأنبياء، كل ذلك نقاط تقتضي التصديق والإيمان.

القبول بالعقائد ينبغي أن يترجم إلى أعمال: إقامة الشعائر الدينية وتطبيق الأحكام الشرعية التي حدّدتها الشريعة. والربط بين العقائد والشريعة يعزّز طابع القداسة المضفى على الشريعة والمذكور آنفاً. وبالتالي على جميع أصناف السلوك التي تطبق عليها الشريعة. ولقد أظهر جيداً «غولد زيهر» العلاقة بين العقيدة والشريعة في الإسلام.

لنشر، مع ذلك، إلى أن العقائد بالنسبة إلى بعض المدارس اللاهوتية كالمعتزلة، يمكن أن تكون موضوعاً للنظر العقلاني، لتحديد تماسك مقبول لدى الخاصة على الأقل. والمثال المشهور نجده في نظرية «خلق القرآن»، وهي النظرية التي أراد المأمون عام (٨١٣ ـ ٨٣٣) والمعتصم عام (٨٣٣ ـ ٨٤٢) والواثق عام (٨٤٢ ـ ٨٤٧) أن يفرضوها. كعقيدة رسمية للدولة، ولكنها أثارت معارضة ابن حنبل (مات عام ٨٥٥). وفيما بعد أمرَ القائم أن تُقرأ في مساجد بغداد شهادة الإيمان القادرية، التي تمنع على الخصوص كلّ رجوع إلى عقيدة خلق القرآن الكريم.

ونحن نرى من هذا المثال الرهانات السياسية للعقائد. وفي تاريخ المسيحية نجد أمثلة مشابهة، مثل دستور الإيمان الصادر عن مجمع «نيقية» سنة ٤٢٥ ومجمع «خلقيدونية» سنة ٤٥١ الذي أنشأ الكنيسة القبطية القائلة بالطبيعة الواحدة في المسيح، رمز اثناسيوس (قبل عام ٦٧٠). وكما هو الأمر في الإسلام واليهودية، فإن طاعة الشريعة مفروضة كذلك على جميع المؤمنين المسيحيين الذين يعلنون إيمانهم بالعقائد. وقد أعاد البابا «جان ـ بول» الثاني هذا الرابط. إذ ألحّ على احترام تعاليم الكنيسة الأساس، بالرغم من المقاومة المتعاظمة للأخلاق العلمانية. وبذلك نشهد عودة إلى الطابع الديني في مجتمعاتٍ ظنّت أنها تحرّرت منه نهائياً.

في مقابل العقائد المُلزمة في الديانات المنزَلة، من الشائق أن نشير ـ على سبيل المقارنة ـ إلى الحرية التي بشّر بها بوذا إزاء كل تعليم عقائدي.

«نعم، يا «كالاماس»، أَوْلى بك أن يتنابك الشكُّ من أن تنتابك الحيرة، لأن الشك قد ظهر في مادة مشكوك فيها. والآن انظر، يا كالاماس، بنفسك: عليك ألا تنساق للأحاديث المنقولة، بالتقاليد وبالأقاويل، وعليك ألا تنقاد لسلطان النصوص الدينية، ولا بالمنطق وحده أو الاستدلال، ولا باعتبار المظاهر، ولا بلذة الآراء النظرية، ولا بالإمكانات الظاهرة، ولا بالفكرة: «ارجع إلى معلّمنا». لكن، عندما تعلم، ياكالاماس، بنفسك، أن بعض الأشياء فاسدة وسيئة، حينئذ دعها... وعندما تعلم بنفسك أن بعض الأشياء سليمة وحسنة، حينئذ اقبلها واتّبعها».

وعندما نطّلع على صدامات العقائد العنيفة بين أهل الكتاب داخل المسيحية والإسلام، نقدّر فائدة المقابلة مع التقاليد الدينية التي ماتزال مجهولة حتى الآن في الغرب.

١٥ ـ هل هناك وظيفة كهنوتية في الإسلام؟ وكيف يدخل المؤمنون في علاقة مع الألوهية؟

إن السؤال المطروح على هذا النحو، هو أكثر ملاءمة من السؤال الذي يطرح غالباً بصدد غياب الكهنوت في الإسلام. الكهنوت، بالفعل، وظيفة عامة جداً، وجوهرية جداً، بحيث نعثر عليها بأشكال وإجراءات متنوّعة، في جميع الديانات التوحيدية والمتعدّدة الآلهة. نحن إذن بإزاء وظيفة ذات مدى انتروبولوجي.

كان للكهنوت لدى اليهود سلطة تقديم الضحايا لله؛ ولدى الرومان، وفي سياق تعدّد الآلهة، كان الكهنوت هو العبء الذي يشغله أولئك الذين يقومون بالتضحيات للآلهة ليفوزوا بحمايتها. والفعل المركزي، الحامل للدلالات في كل الأحوال، هو الضحيّة. الضحيّة نفسها تصلح لأن تجعل المؤمنين على تماس مع الألوهية. والذين خُوِّلوا تقديم الضحية، هم الوسطاء الضامنون لصحة التضحية، ومفعولها الشفيع والمقرّب والفادي.

إن الوظيفة الكهنوتية بوصفها فعل وساطة يقوم بها الكهنة في المسيحية. والكاهن هو الذي يملك الأهلية ليقف أمام وجه الله، وأن يخاطبه دون وسيط. أما التضحية فاختُزلت في عمليات رمزية تجري أثناء القدّاس (القربان المقدّس). وبهذا المعنى، ليس في الإسلام كهنوت. كلّ مؤمن يدخل في علاقة مباشرة مع الله في الصلاة، والحجّ إلى مكة، وأداء فريضة الصوم في رمضان والزكاة الشرعية.

إن شتى التضحيات التي كانت تتمّ في الديانات السابقة قد أُلغيت، ماعدا واحدة منها بقيت للاحتفاء بذكرى البادرة الدينية العليا التي أقدم عليها ابراهيم، حين قبل أن يضحّي بابنه كعلامة على طاعته لله. ففي كل عام، ينبغي على كل

مسلّم، أثناء الحج إلى مكة، أن يضحّي بشاة، بخروف على العموم. ونحن نعثر هنا إذن على مفهوم الوساطة، البادرة التشفّعية، البحث عن تماس مع الألوهية. ولكنه ليس هناك أعباء يُكلِّفها الكهنة، كما هي الحال في المسيحية. والإمام الذي يؤم المصلين في صلاة الجماعة ليس له أية وظيفة كهنوتية. إنه ينفصل عن سائر المؤمنين ليقف في المحراب، وليرمز إلى وحدة الجماعة المصلّية.

في الدين الذي يُطلَق عليه «الدين الشعبي»، تمنح عبادةُ القديسين بعض الشخصيات الدينية التي تدعى: المرابطين أو الأولياء، وضعاً يذكّر بوظيفة الكهنة الكهنوتية. وللقدّيسين القدرة على الشفاعة بجنب الله، إنهم يتوجّهون إلى الله مباشرة، كي تستجاب طلباتُ المؤمنين الذين يُكثرون من الحج، إما لينالوا بركة القديسين الأحياء، وإما ليلتمسوا شفاعة القديسين الموتى وهم يقيمون قرب قبورهم. إن الإسلام «الدين الحق» ينكر مثل هذه المعتقدات والممارسات، مع أنها فرضت نفسها حتى في المدن.

أما مسألة الكهنوت، فمن الملائم أن نشير إلى أن الإسلام، وإن خلا من التنظيم التراتبي للسلطات الروحية والسياسية (قبل الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب) إلا أن هناك هيئة من علماء الدين، من اللاهوتيين الفقهاء الذين يشرفون على «الدين الحق» وعلى تطبيق الشريعة الدينية في علاقتها مع سلطة الدولة. ففي الإسلام الكلاسيكي، كما هي الحال في الأنظمة المعاصرة، يلعب العلماء دوراً يذكّر، في كثير من وجوهه، بالدور الذي لعبه رجال الدين في الكنيسة قبل الفصل. فالمفتي والقاضي والفقيه والإمام واللاهوتي يكوّنون ملاكاً دينياً ومدنياً في آن واحد. يستطيع علماء الشريعة الكبار أن يؤكّدوا، من الناحية النظرية، استقلالهم اتجاه الدولة. لكن إشراف الدولة اليوم على هذا الملاك، هو أشدّ ممّا كان في الإسلام الكلاسيكي. وبالمقابل، يسهم العلماء في التبرير الشرعي للسطات القائمة، وفي حماية الدولة ضد هجمات المتطرّفين الدينين، والمعارضين العلمانيين.

١٦ - كيف تتمفصل هيئات السلطة الروحية والسلطة السياسية في الإسلام؟

نتصدّى هنا لمسألة من أكثر المسائل أساسية ووخزاً ومَجْلبة للاعتراض، وبالتالي فهي من أكثر المسائل تشوّشاً في الفكر الإسلامي. فبصدد علاقات التراتب بين السلطتين الروحية والمدنية حدثت الفتنة الكبرى سنة ٦٦١ وما تلاها من انشطار «الأمة».

من الناحية التاريخية، يصعب العثور على المفردات التي استخدمها المشاركون في المأساة، التي بدأت بوفاة النبي ﷺ سنة ٦٣٢. ويُكتفى فعلاً في القصص المتداولة، باستخدام مفردات متأخرة أسبغت طابعاً لاهوتياً على النزاع ذي الجوهر السياسي والاجتماعي، من أجل الإشراف على الدولة الجديدة التي أوجدها النبيّ ﷺ في المدينة؛ ذلك أن صراعات العشائر المميزة لجميع المجتمعات المجزأة إلى أجزاء، كما كان الأمر في الجزيرة العربية، لم يلغها الدين الجديد؛ ففي قبيلة قريش ظلّت الخصومة الدنيوية قائمة بين الهاشميين الذين ينتمي النبي ﷺ إليهم، وبين بني أمية، ولقد ازدادت هذه الخصومة تعقيداً بذلك العامل الجديد وهو نجاح محمد ﷺ السياسي والديني.

ولا ريب أن القرآن وتعاليم محمد ﷺ فتحت أفقاً سياسياً، مدّه وأضفى عليه التعالي، الأفقُ الأخروي ومعنى مطلق الله. وهذا ما أدعوه التجربه التأسيسية في المدينة. لأن الدعوة الدينية لقيت في المدينة أول تجسّداتها السياسية. كان محمد ﷺ يجمع بين الهِبة الإلهية، وهي أنه رسول الله ينقل وحيه، وبين سلطة الزعيم الذي يفصل في كل جدل ويرشد جماعة المؤمنين، وسلطة القرار في النزاعات واستراتيجيات

السيطرة، بين المؤمنين وغير المؤمنين (الكفّار). (هذا مثال على المفردات الدينية التي كانت تغطّي، في الواقع، مجموعات اجتماعية محدّدة جداً في العربية، في ذلك الزمان).

أصعبُ مسألة بالنسبة إلى التاريخ الحديث مرتبطة بالمسيرة الاجتماعية ـ الثقافية، التي قادت الوعي الجماعي من الرؤية، ومن ممارسة السلطة الخاصتين بالمجتمعات المجزّأة، إلى رؤية تتجاوز القبيلةَ بل وتتجاوز التاريخ كله، وتربط كل سلطة بسلطة إلهية عليا. والرؤيتان طالما تواجدتا معاً، وتمازجتا، وأثر كلّ منهما بالأخرى. وفي الحياة العملية، حكمت الصراعات من أجل الهيمنة، الاستيلاءَ على السلطة وممارستها. لكن الخطاب اللاهوتي ـ الشرعي توسّع وغدا دائرة منطقية مستقلة، ذات سلطة كبيرة قادرة على إضفاء القداسة والتعالي، على مؤسسات الدولة التي أنشأها الأمويون في دمشق عام (٦٦١ ـ ٧٥٠)، والعباسيون في بغداد عام (٧٥٠ ـ ١٢٨٥). هذه الدائرة المنطقية اللاهوتية ـ الشرعية، التي يتعهّدها العلماء، تزوّد بالتصوّرات وبإجراءات التبرير الشرعي، وهي مفاهيم وإجراءات تستعيدها الحركات الإسلامية الحالية لمنازعة السلطات القائمة.

في أواخر القرن (الثالث ـ التاسع) انتهت النظريات الشيعية والسنية حول السلطة الروحية وسلطة الدولة، من عمل التصوّرات التي استخدمت منذ ذلك الوقت، لعرض رهان الصراعات السياسية ـ الاجتماعية، التي استمرت من عام ٦٣٢. لقد بسط الشيعة موقفاً متطرّفاً بصدد السلطة الروحية التي تبرر السلطة السياسية شرعياً: ذريّة النبي ﷺ أو أقرباؤه وحدهم يرثون من موهبته الخارقة الروحية، ويمكنهم من ثمّ أن يستمروا في تجسيد فعل العصمة والتعالي في التاريخ. وهما ظاهران في الوحي القرآني، وفي تعاليم النبي ﷺ. وخلفاء النبي ﷺ يُدعَون: الأئمة؛ وهم يُعتبرون معصومين، يسهرون على المحافظة في الحياة الدنيا، على سير جميع الناس نحو النجاة الأبدية.

لقد رضي السنّةُ بالأمر الواقع الذي خلقه نصر الأمويين العسكري في عام ٦٦١. إنهم يعترفون بالسلطة القائمة، ويبسطون الفكرة التالية: وهي أن الحكومة الظالمة خير من الفوضى المعمّمة. وعندما استولى الأمويون على السلطة عدّهم بعض المسلمين ملوكاً، لا خلفاء للرسول. لقد استخدموا، في الواقع القوة وليس إجراءات التبرير الشرعي التي أدخلها الرسول. أما جماعة الخوارج (الذين يقاتلون في سبيل الله) فقد وقفوا عند الفكرة القرآنية: «لا حكم إلا لله». فاضطهدهم الأمويون، ولجؤوا إلى شمالي أفريقيا (مملكة تاهرت) حالياً تياريت في الجزائر، التي دمّرها الاسماعيليون الفاطميون في سنة ٩٠٩. ونجد اليوم في «مزاب»، وفي «جربا» وفي جبل «نفوسه»، وفي عُمان ممثلين لحركة المعارضة هذه يعرفون باسم «العباديين».

لا مجال ها هنا للدخول في تفاصيل التنافس الطويل والمعقّد لرهانات الشرعيّة، ولمِفصلة السلطة السياسية مع السلطة الروحيّة. ومن الجدير بالذكر على الخصوص، أن الأدب اللاهوتي الديني للجماعات المعنية، أثناء هذه الصراعات، قد أتمّ عملاً جسيماً من إضفاء القداسة والتعالي. إن أشد الصراعات انتهاكاً للمقدّسات، وأكثرها عنفاً ومادية، قد ربطت برهانات دينية، لإنقاذ فكرة الاستمرار والأمانة والدين الحق، بالنسبة إلى النموذج الافتتاحي المفترض أنه محدّد في القرآن الكريم وفي عمل النبي ﷺ.

وهكذا فإن الخليفة في التصوّر الإسلامي، وأكثر منه الإمام لدى الشيعة، أصبحا حضوراً مقدساً، يجسّدان السلطة الروحية والسلطة السياسية في آن واحد. إذ أن كليهما يسهر على التطبيق الدقيق للشريعة، (القانون الإلهي) التي أضفى القداسة والتعالي عليها الفقهاء اللاهوتيون على يد عِلْم كثُرَ تدارُسه بدءاً من الشافعي (توفي عام ٨٢٠): وهو علم أصول الفقه.

عندما استولى الخميني على السلطة في إيران، أعاد إلى حيّز التطبيق

التخيّل الشيعي كله حول سلطة الإمام، باعتبارها سلطة تبريرية تملك موهبة لدنية خارقة.

إن هذا الحدث، يثبت أن التصوّرات المكوّنة للتخيّل المسلم، على العموم حول السلطة الروحية، ظلّت كامنة ومهيّأة دائماً لأن تُنشَّط. وهذا يفسّر التهديد، الذي تُهدّد به الحركات التي تُدعى «إسلامية»، الأنظمة التي تراها مسرفة في علمانيتها، ومن ثمّ مبتعدة عن الشرعية الإسلامية، المرتبطة أبداً في التخيّل العام بنموذج «المدينة» «الدولة المسلمة».

لم يُنهِ إلغاء أتاتورك للسلطنة هذا التخيّل. ومع ذلك فإن وظيفة «الخليفة» أو الإمام قد أصابها التدنّي الشديد منذ القرن الرابع/ العاشر، على الأقل. فقد استولى على السلطة في بغداد منذ عام ٩٤٥ (الأمراء ـ البويهيون) الذين لا رابط بينهم وبين أسرة الرسول. وتركوا الخلافة قائمة كمؤسسة خالصة للتبرير. وبحثت شتى السلالات التي ملكت منذ القرن الرابع/ العاشر البلدان الإسلامية عن تبرير شرعي لدى «علماء» الدين. وهذا ما فعله السلاطين العثمانيون منذ القرن السادس عشر الميلادي. (لاحظ الفرق القانوني الذي تشير إليه المصطلحات: خليفة = نائب، إمام = مرشد روحي،الوارث الروحي للنبي؛ سلطان: مالك السلطة خارج الإجراءات والشروط المطلوبة للخليفة والإمام)..

لنتذكّر إذن أن هيئة السلطة الروحية تظلّ ضرورة في التخيّل الإسلامي العام. وإن كانت السلطة، في الواقع التاريخي،قد تمّ الاستيلاءُ عليها وممارستُها بالقوة. حينئذ نفهم لماذا تشكو جميع الأنظمة التي قامت في العالم الإسلامي منذ الخمسينات ـ باستثناء الملكية المغربية ـ من نقص في الشرعية. في الجزيرة العربية، عقد السعوديون حلفاً مع حركة الوهابيين الدينية لتضمن الشرعية الإسلامية. ويحتفظ علماء الدين حتى الآن بموقع رفيع في سير عمل السلطة الملكية.

لم تحدث، في تاريخ البلاد الإسلامية، قطيعة شبيهة بقطيعة الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ - ١٧٩٢. وهي قطيعة فرضت تخيّل علمانيّ وجمهوري، ضدّ التخيّل الديني المسيحي، الذي كان يملك حتى الثورة الإشراف على جهاز السلطة الروحية.

إن التداخل بين ما هو ديني وما هو سياسي، بين السلطة الروحية التبريرية وسلطة الدولة في المسيحية، كانت شبيهة بالتي فرضت نفسها في الإسلام. والوضع الجديد الذي خلقته الثورة الفرنسية يمتدّ الآن إلى الميدان الإسلامي، لكن بطرق غير مباشرة تحجبها دائماً مراجع إسلامية ترمي إلى طمأنة التخيّل الديني. وقد توسّعت الأطر الاجتماعية لهذا التخيّل توسّعاً جسيماً منذ عام ١٩٥٠ بسبب النموّ السكّاني، في جميع المجتمعات المسلمة، وهذا يفسّر لماذا كان الجدل حول السلطة الروحية وسلطة الدولة من الأمور الحديثة الساخنة، لكنها مزوّدة ومحجوبة كلّياً بالتواطؤ الإيديولوجي بين الدول الباحثة عن الشرعية وبين شرائح اجتماعية واسعة تُبذت من دائرة السلطة المدنية.

(أحيل، بشأن هذه المسألة، إلى دراساتي في «نقد العقل الإسلامي» في «الإسلام: الدولة والمجتمع» مطبوعات كلوز فرديناند ومهدي مظفري. لندن ١٩٩٨ ص: ٥٣ - ٧٤).

١٧ ـ ما الذي يحتفظ به الإسلام من الديانتين المنزلتين السابقتين، اليهودية والمسيحية؟ وما الذي يحتفظ به من الديانات والأعراف في الجزيرة العربية قبل الإسلام؟

لنلاحظ أولاً أن هذا السؤال غير معقول بالشكل الذي طُرح به إلا في إطار المعرفة الخاصة بتاريخ المؤرخين الحديثين. إنه يتضمّن نظرة أفقية إلى الخط الزمني «لتطور» المجتمعات والثقافات. وهذه النظرة تتعارض مع النظرة التي جاء بها القرآن الكريم، وعلى نحو أعم، النظرة التي جاءت بها التوراة والأناجيل: وهي نظرة عمودية تجعل جميع الكائنات وجميع أحداث التاريخ الأرضي منوطة بـ «كن» (فعل الخلق) الخالقة الإلهية. إن إطار إدراك الزمان والمكان في القرآن أسطوري. إن الشعوب القديمة التي عصت الله تُذكر ضمن منظور تاريخ النجاة؛ أي مستقبل أخرويّ يتجاوز التسلسل الزمني للأحداث الأرضية. وهكذا فإن الماضي العربي الذي سبق الإسلام، قد جُرِّد من مزاياه في القرآن الكريم، باعتباره عصر ظلمات الجاهلية التي بدّدها نور الإسلام. وكذلك ماضي المجتمعات الأخرى التي انتشر فيها الإسلام، قد نبذ وألقي في مهاوي النسيان بسبب ارتباطه بالوثنية.

أما موقف القرآن من اليهودية والمسيحية فهو مختلف بطبيعة الحال: فاليهود والمسيحيون يعتبرون من أهل الكتاب، وقد أوتوا الوحي من خلال أنبياء يُعتَرف بهم، ويُبجّلون مثل ابراهيم وموسى. وليسوع ابن مريم وضعٌ خاص، إنه كلمة الله، لكنه ليس ابن الله، وهو لم يصلب. ولكي نفهم هذا التحديد لشخص يسوع، يجب أن نعود إلى النقاشات اللاهوتية التي قسمت المسيحيين في القرنين الخامس والسادس. إن عقيدة الثالوث

المسيحية استغرقت زمناً لكي تفرض نفسها بالشكل الكاثوليكي الأرثوذكسي الذي نعرفه الآن. والنقاشات الحالية بين المسلمين والمسيحيين، لا تحسب حساب بُعْدِ المشكلة التاريخي. فكلا الفريقين يُسقط على الماضي معتقدات أُعدت في مرحلة متأخّرة.

لنشدّد على أن القرآن الكريم الذي جاء زمنياً بعد التوراة والأناجيل؛ يدمج هاتين اللحظتين من الوحي ويقدّم نفسه على أنه الفعل الختامي لظهور الكتاب السماوي بين البشر. وعلى العكس، أبى اليهود والمسيحيون الاعتراف بمحمد نبياً، وهذا ما يفسّر القطيعة التي طرأت في أواخر مرحلة «المدينة». ونحن نقرأ كثيراً من الآيات المتسامحة إزاء «أبناء إسرائيل» و«المسيحيين»، لكننا نقرأ في السورة ٩ سورة التوبة المنزلة سنة ٦٣٠ بعد فتح المؤمنين لمكة، الآية التالية التي غدت القاعدة في تحديد الوضع الشرعي لليهود والمسيحيين الذين غدوا «أهل الذمة»: **﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾**.

والآية التي تليها: ﴿وقالت اليهود عزيزٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون﴾.

هاتان الآيتان، بل سورة التوبة بأسرها، تستحقّ تفسيراً مطوّلاً تاريخياً ولاهوتياً. لقد أجّجوا حرباً كلامية لا نهاية لها ولا نتيجة، لأنهم لزموا الصعيد العقائدي. وأنا أذكر ذلك لا لأذكي مجادلات جديدة، لكن لألفت الانتباه إلى لزوم القراءة الحديثة للنصوص المقدّسة، مع الأخذ بالحسبان للسياقات التاريخية وللنزاعات المذهبية التي أحياها مجيء القرآن الكريم في أوائل القرن السابع.

وعلى نحو أعم، إن التاريخ المقارن لديانات «الكتاب» يظل علماً قلما دُرس. كل شيء يجري وكأننا نتحاشى أن نقع ثانية في الحروب الكلامية للعصور الوسطى. وكل ما يشدّد على تاريخية النصوص المقدّسة، يثير احتجاجات المؤمنين الساخطة. ومع ذلك فالتاريخ الموضوعي، الهادىء، المنفتح، يمكنه وحده أن ينير بيانات كالواردة في سورة التوبة الآية ٣٠.

ويعلّم التاريخ أيضاً أن الإسلام استبقى كثيراً من الشعائر والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق؛ شعائر الحج إلى مكة، الاعتقاد بالجن، التصوّرات الأسطورية عن الشعوب القديمة، الكثير من القصص الحاثة على التقوى تحيل بجلاء إلى ثقافات سابقة. لكن القرآن الكريم يعيد توظيف هذه الأنقاض «أنقاض خطاب اجتماعي قديم» ليبني «صرحاً إيديولوجياً» جديداً، كما تشهد بذلك سورة الكهف مثلاً. (انظر: قراءاتي للقرآن). بهذا المعنى كان القرآن خطاباً ذا بنية أسطورية، والأسطورة تحيل هنا إلى القصص، لا إلى الأسطورة بمعنى القصص الخرافية العارية من الحقيقة. وعندما يترجم العرب الـ Mythe بـ «أسطورة» يقدمون معنى ضبابياً، في حين أن القرآن يعطينا مقابلاً لها أكثر ملاءمة، وبهذه الترجمة غير الدقيقة فإنهم يحرمون أنفسهم التفكير في الأسطورة وفي وظائفها التي لا يسدّ غيرها مسدّها في بناء التخيّل الديني. وأنا أشدّد على هذه الواقعة لأن كثيراً من قرّاء كتبي قد ارتكبوا خطأً جسيماً في المعنى عندما فهموا «أسطورة Mythe» بمعنى مَثَل خرافي أو أسطورة خرافية غير متماسكة منطقياً، ومن شأن ذلك بالطبع، أنْ يدمّر الثروات الأسطورية في القصص القرآني.

إن استخدام القرآن لعناصر، ومفاهيم وشعائر ومعتقدات وقصص معروفة من قبل في الثقافات السابقة، لا يبيح البحث عن «المؤثّرات» على طريقة فقهاء اللغة التاريخيين. فلدى هؤلاء نظرية عن الأصالة الأدبية أو المذهبية، تحرّم عملياً إعادة الخلق عن طريق الاستعانة بمواد متفرّقة، مستمدّة

من التقاليد القديمة. إن اللسانيات الحديثة والسيميائية، تتيح العثور على الديناميّة الخاصة بكل نص، والتي تُنظّم وتوظّف من جديد، في هذه المنظورات الجديدة، عناصر مستعارة جُرّدت من سياقها القديم. ويمكننا أن نرى بالنسبة إلى كل قصة في القرآن الكريم، كيف أن الخطاب القصصي يطلعنا على تجربة جديدة فيما هو إلهي. وهو يستخدم أسماء وموضوعات وفصولاً، بل ومصطلحات آتية من نصوص سابقة. لقد أريد التقليل من إسهام القرآن الكريم، بالإلحاح على «استعاراته» من التوراة والأناجيل. واستُخدم هكذا منهج فقه اللغة، والمنهج التاريخي، ليخدما غرضاً تقريظياً (مسيحياً أو يهودياً). ونحن نعلم الآن إلى أي حد تعدّ هذه المقاربة خاطئة من الناحية العلمية.

وأود أن أشدّد على الجانب التعسفي في المعرفة التاريخية التي ترفض عن عمد، الاعترافَ بالكيفيات والإسهامات الخاصة بالمعرفة الأسطورية. ومن هنا جاءت كثير من الخلافات بين المؤمنين الذين يتحرّكون في الإطار الأسطوري، وبين «العقلانيين» الذين يكتفون بالزمان والمكان القابلين للقياس الكمي وللتحقّق. إن أطروحة طه حسين الشهيرة عن الشعر الجاهلي، مثلٌ صالح لذلك الطلاق بين نمطي المعرفة. ويعود اليوم أيضاً، سبب الصدامات العنيفة والمنازعات المتلهّبة، إلى مافي إدراك الحقيقة الاجتماعية والثقافية من اختلاف.. ويخشى أن تتفاقم هذه التعارضات، كلما نشرت المدرسة بين الأهالي الذين يزداد عددهم، تصوّرات أسطورية عن الماضي اكتست بقوة الطابع الإيديولوجي. ولعدد السكان أثر مضاعف في إسباغ الطابع الأسطوري على الدين، وفي استخدام التاريخ لغايات ايديولوجية.

ينبغي أن نشير، بهذا الصدد، إلى تغير هام للوعي الأسطوري في السياق الإيديولوجي المعاصر. إن الإيديولوجية تستعين في بحثها، بأخلاط

من التصورات والمفاهيم والمراحل التاريخية ومستويات الدلالات، وهي تدعي لنفسها العلمية الرفيعة. أما الأسطورة فهي تَحْمل على إعمال الفكر، إذ تَحمِلُ في عبارات رمزية، وأمثلة «مضروبة»، وأبنيةٍ روائية، التجربةَ التاريخية لمجموعة اجتماعية. وفي السياق المسلم المعاصر، نلاحظ تدّنياً للأسطورة، إلى الأساطير الخرافية وإلى الايديولوجيات، وتبديداً للرصيد الرمزي الذي خلّفه الإسلام، واختزالاً للعلامة إلى إشارة، كما ذكرنا آنفاً. إن خطاب علوم الإنسان والمجتمع، مايزال مفرط الضعف، عديم الوفاء بالغرض في اللغات الإسلامية حتى يحتوي اتساع الفوضى الدلالية.

١٨ ـ ورث الإسلام التراث اليوناني ونقله إلى الغرب بدءاً من القرن الثاني عشر. فهل يرجع هذا الانفتاح على الفلسفة والعلم اليونانيين إلى فضول المسلم الفكري في ذلك الزمان أم إلى توصية صريحة من القرآن الكريم والنبي ؟

إنها لواقعةٌ تاريخية أن الفلسفة والعلم اليونانيين، عرفا انتشاراً سريعاً في المناخ الإسلامي من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر. لا القرآن الكريم ولا النبيّ ﷺ حثّا على دراسة هذه المواد. بل على العكس من ذلك، فمنذ القرن التاسع ظهرت معارضةٌ قويةٌ من الأوساط الدينية، للعلوم التي تُدعى العلوم العقلية، وهي مايقابل العلوم الدينية أو النقليّة. ولقد ثار ابن قتيبة (مات عام ٨٨٩) في كتاب شهير له «أدب الكاتب»، على جميع أولئك الذين لا يلهجون بغير أرسطو.

إن نجاح الفكر اليوناني في إيران والعراق، ثم في الأندلس، يفسّره تجذّره القديم جداً في الشرق الأوسط، منذ فتوحات الاسكندر، بفضل آباء الكنيسة، بعد القرن الثالث. وكانت السريانية ـ لغة الحضارة قبل العربية ـ هي التي استخدمها المترجمون من اليونانية. ثم إن المترجمين، ومعظمهم من المسيحيين، ترجموا بعد ذلك الأعمال الكبرى من السريانية أو من اليونانية. وتقع مرحلة الترجمة الكبرى في عهد الخليفة العظيم المأمون عام (٨١٣ ـ ٨٣٣)، مؤسّس دار الحكمة الشهيرة في بغداد. وهكذا نستطيع أن نتابع مسيرة طويلة من أثينا إلى بغداد، والريّ وقرطبة. مروراً من ناحية التسلسل الزمني، بالاسكندرية وانطاكية، والرها وجنديسابور في إيران.

لا مجال هنا لأن نروي التاريخ المعقّد والمتعرّج لهذا النقل، فلنرجع إلى

المؤلفات الاختصاصية (انظر: عبد الرحمن بدوي: نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي. فران عام ١٩٦٨ باريس). ولنلحّ بدلاً من ذلك، على الدروس المستفادة من هذه المغامرة الفكرية العظيمة، التي تمسّ المجال المتوسطي، ثم الغرب في العصور الوسطى، لتمتدّ بعد ذلك، إلى العالم بأسره مع المكتشفات الكبرى للعالم الحديث.

يمثل الفكر اليوناني، بالفعل، في التاريخ العام للفكر، واحداً من السفحين الكبيرين، للتفكير والمعرفة في المجال اليوناني - السامي كله. أما السفح المنافس والمكمّل والمعارض في آن واحد، فهو سفح الوحي والنبوّة. وقد بدأت المواجهة بين موقفي الفكر أمام العالم والمعرفة، مبكرة مع «فلافيوس جوزيف»، وفيلون الاسكندري، وبولس، والإنجيليين... وأحسّ يهود الشتات بالحاجة إلى أن يملكوا ترجمة يونانية لكتبهم المقدسة. وشدّدت المسيحية الأولى على الانتقال من الثقافة السامية (التي عُبّر عنها بالعبرية والآرامية، بشّر يسوع بالآرامية) إلى الثقافة اليونانية التعبير - وها هنا نقلة عقلية، كان لها نتائج خطيرة، على التطورات اللاحقة للاهوت المسيحي، في صورتيه الكاثوليكية الرومانية، والأرثوذكسية البيزنطية. وهنا ينبغي أن نبحث عن الانقطاعات العميقة، بين المسيحية المصطبغة بالصبغة الهيلينية والمصطبغة بالصبغة اللاتينية، وبين الإسلام الذي ظلّ ضارباً جذوره في الأرض السامية باللسان العربي، لغة التنزيل. والنقاش الشهير الذي دار بين المنطقي متى بن يونس، وبين النحوي أبي سعيد السيرافي في القرن الرابع/ العاشر، يعطي فكرة عن الرهانات الفلسفية والدلالية، للمواجهة بين الحقل العقلي للفكر اليوناني، والرؤيا الروحية للفكر التوحيدي.

إن مبحثاً مستمراً نجده لدى آباء الكنيسة الحديثين، ومفسّري أرسطو، والمتصوّفة المسلمين، والفلاسفة العرب واليهود في الحقبة الكلاسيكية،

حتى ابن رشد (مات عام ١١٩٨). وقد مثّل الغزالي (توفي عام ١١١١) بوضوح، بعمله الفلسفي واللاهوتي والقانوني والصوفي في آن معاً، التداخل الحميم بين الجهاز التصوّري الفلسفي، والإشكالية اللاهوتية - الشرعية، والحساسية الصوفية. وقد شاع قبله تداول نصّ شهير باسم «لاهوت أرسطو»؛ وهو نصّ مُختلق يُمثّل، بالفعل، مختارات من «تساعيات» أفلوطين. وبفضل مفردات الأفلاطونية الحديثة، أمكن إقامة جسر بين الأرسطاطيليسية والأفلاطونية، وبين الفكر الديني «اليهودي» والمسيحي والمسلم. ولقد تمثّل ذلك الفكر تعاليم، أرسطو وأفلاطون في الأخلاق والمنطق، دون كبير مقاومة. أما فيما وراء الطبيعة، فقد ظلت ثلاث مشكلات، تقسم الفلاسفة ذوي الثقافة الهيلينية، والمتكلمين هي: أزليّة العالم، وخلود النفس، والسببيّة. وقد اشتهر الغزالي وابن رشد في جدل غنيّ حول هذه المسائل الثلاث.

لقد تَبقّى من هذا الجدل، تصوّران غير صحيحين، حول مصير الفلسفة في المناخ الإسلامي؛ الأول أن الغزالي وضع حدّاً لنجاح الفكر اليوناني، إذ غلّب «استقامة الرأي»، لأن دحض ابن رشد لمواقفه لم يترك أثراً بعد موته. والتصور الثاني، أن الفكر اليوناني ذا الجوهر العقلاني، تابع بعد موت ابن رشد، تطوّره اللامع في الغرب. بينما انتصرت في الشرق الفلسفة الإشراقية بعد ابن سينا (مات عام ١٠٣٧)، والسهروردي (مات عام ١٢٣٤)، وابن عربي (مات عام ١٢٤٠) (انظر، أعمال هنري كوربان حول الفلسفة الإيرانية).

تلك تصوّرات ترتكز على اقتناعات جوهرها ديني، أكثر مما ترتكز على الأبحاث التاريخية التي تُمفْصل تاريخ الأفكار، وتاريخ المنظومات الفكرية، والتاريخ الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي، والانتروبولوجيا التاريخية، وهي علوم تُطلب جميعها في آن واحد. فمن المفهوم إذن، أن القليل من

الباحثين استطاعوا حتى الآن، أن يزاوجوا بين هذه المنهجيات، وبين الإشكاليات والمعارف المتنوّعة، هذا التنوع المعقد والتي يصعب إتقانها.

أما فيما يختص بمصير الفلسفة على الأرض الإسلامية بعد ابن رشد. فمن الضروري الشروع ببحث تاريخي مزدوج، يقارن الشروط السوسيولوجية، لفشل ما سمي فلسفة ابن رشد اللاتينية، في الجانب الإسلامي، ونجاحها في الجانب المسيحي الغربي. إن تهميش الفلسفة ثم نسيانها في الإسلام، ليس سوى مظهر من التاريخ العام للساحة العقلية في الفكر الإسلامي، ولما يدعى لدى الفقهاء المتكلمين باسم «الاجتهاد». ونحن نعلم أن ذلك الجهد العقلي «الاجتهاد» وهو آلية عقلية لاستنباط الأحكام الشرعية باستخدام تقنيات تفسيرية مطبّقة على القرآن والحديث. قد أخذ يتقلّص منذ القرن الرابع/ العاشر، ليخلي مكانه لاستنساخ، (تقليد) الحلول النموذجية التي اقترحها العلماء المؤسسون للمدارس. وهنا أيضاً، من الملائم أن تُدرس العواملُ السوسيولوجية والإيديولوجية والثقافية، التي أدّت بسرعة كبيرة، إلى انتصار الاستنساخ (التقليد) «للدين الحق»، للتعاليم التي خلّفتها المدارس المتنافسة. ولا يمكن فصل تاريخ الفكر عن التاريخ الاجتماعي. كما بيّنت في «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع/ العاشر». ومن المؤسف أن كثيراً من المستشرقين، يظلون حبيسي الإطار المثالي لتاريخ الأفكار.

ينبغي أن تُدرس الفلسفةُ الإشراقية، في نفس منظور علم الاجتماع التاريخي. لكنها تُجبر، على الأخذ بعين الاعتبار، بعداً آخر مايزال يجهله المختصون بالدراسات العربية والإسلامية؛ عنيت به علم النفس التاريخي، الذي يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية، لتطور العقلاني والتخيّل، وللتأثير المتبادل بين العقل والخيال، والشعور واللاشعور، والحلم، وأحلام اليقظة، الباطنية والهامشيّة الاجتماعية، والبنى النفسانية، والقوى النفسية

والتخيّل الاجتماعي.. والمقصود معطيات الواقع العقلي، الذي لا نكاد نحسن تسميته بدقة. والمؤرخون يختزلونه إلى تعارضات سخيفة وخدّاعة، مثل الباطن والظاهر، أو المعنى الداخلي المخفّي، والمعني الخارجي الظاهر. وتحت هذين المصطلحين الفنّيين، تروي الكتب الموجزة أعظم الجدل غنىً وأشدّه تعقيداً وأكثره أيحاءً بالفكر الإسلامي. ولكي يُفاقَم من إفقار هذا الجدل، يُحتَفَظ بإطار تاريخ البدع (الهرطقات)، الذي يعارض بين الاسماعيلية التي توصف بالباطنية، والسنّة التي توصف بالحرفيّة المتعلقة بالمعنى الظاهر. وحتى هذا اليوم، ظل فكر ابن حزم (توفي عام ١٠٦٤) الشديد الحركة والحسم والجرأة والتحديث غير معروف ولا مستغل، على الرغم من التقديم الذي قدّمه له «ر.ارنالدز» في (النحو وعلم الكلام عند ابن حزم القرطبي. فران عام ١٩٥٦). سبب شبه النسيان هذا، ينبغي البحث عنه في معارضة الفقهاء المالكيين، لمزاحم مضى بعيداً بالاستغلال اللساني لمفهوم المعنى الظاهر، من أجل بناء علم الكلام والحقوق المختلفة، عن تلك التي فرضها «الدينُ الحق».

هذه الإشارات السريعة، تهدف إلى لفت انتباه القارىء، إلى ضرورة إعادة قراءة جميع الأعمال الكلاسيكية الكبرى، بمنهجية تعدّدية وبإشكاليات منفتحة، وذلك من أجل الفكر الإسلامي المعاصر. وما يزال الموقف الفلسفي بعيداً جداً، عن استرداد الأهمية التي كانت له، من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر. ومع ذلك فهو موقف لا غنىً عنه، لتجاوز الإيديولوجيات المخرّبة، التي تقف أكثر فأكثر في وجه محاولات التجديد والإبداع.

وفجوةٌ أخرى خطيرة، ينبغي أن يشار إليها، بصدد مصير الفلسفة التي تطوّرت في أرض الإسلام في العصر الوسيط. فإلى جانب الكبت الذي عانته هذه الفلسفة من الجهة الإسلامية، يضاف إليها اللامبالاة والجهل

اللذان مايزال تدريس الفلسفة العربية في الغرب يمارسه إزاءها. مع أن كثيراً من الأعمال الفلسفية العلمية ترجمت، في العصر الوسيط، من العربية إلى اللاتينية. والعقلانية في أوكسفورد والسوربون، والأفكار العلمية مدينةٌ بالكثير للإسهام العربي. فالعصر الوسيط العربي والإسلامي، أيضاً يعاني نبذاً أشدّ من ذاك الذي خُصَّ به العصر الوسيط اللاتيني - المسيحي، منذ الانفصام الذي طرأ في القرن السادس عشر، بين الفلسفة وعلم اللاهوت. وهي قطيعة فاقمتْ منها، بلا ريب، الثورة الفرنسية التي فرضتْ في الغرب كله، تخيّلاً علمانياً وجمهورياً، لا يبالي بأية رؤية لاهوتية أو مرتكزة على اللاهوت، وهذا إن لم تعارضها. وقد ثبّت القرن التاسع عشر الوضعي والامبريالي هذا النبذ، إذ صنّف الإسلام بين الديانات المتخلفة، بل البدائية. وإلى اليوم، لاتكاد أقسام الفلسفة في جميع جامعات الغرب، تدع مكاناً للمرحلة العربية - الإسلامية في تاريخ الفلسفة العام. ويُترك للمستعربين، أمرُ استذكار بعض المؤلفين. لكن المستعربين يعوزهم التكوين الفلسفي..

وبما أنني كنتُ أدرّس في السوربون منذ عام ١٩٦١، أمكنني أن أشهد على لامبالاة زملائي الفلاسفة، بتدريس الفلسفة العربية. شأنهم شأن مؤرّخي الأديان، الذين يَلزمون اللامبالاة إزاء مثال الإسلام. وها هنا جملة من القضايا اللاهوتية والإيديولوجية، بين الإسلام والغرب، تُكوّن فصلاً كبيراً من علم النفس التاريخي (باشر نورمان دانييل كتابته في «الإسلام والغرب: إنتاج صورة. إيدنبرج عام ١٩٦٠). إن المنظور الحديث لتاريخ عالم البحر الأبيض المتوسط، الذي افتتحه بمهارة عالية «فرنان بروديل»، مايزال بعيداً عن أن يفرض نفسه، سواء في الجانب الإسلامي أم في الجانب المسلم. ونحن نعلم إلى أي حدٍّ، مافتئت الصراعاتُ السياسية والحروب الدينية، تقسم وتمزّق الشعوب المحاذية شواطىء هذا البحر.

التجميع الذي أهدف إليه هنا، ينحصر في ردّ الفعل على قطيعتين كبريين، تُفاقم منهما الجغرافيةُ السياسية، التي تفرضها خصومة القوتين العظميين في المتوسط؛ القطيعة بين الفكر الإسلامي «المستقيم الرأي»، وبين الموقف الفلسفي من جهة. ومن جهة أخرى، القطيعة بين الفكر الغربي وبين الفكر الديني في أصوله السامية. والجمع بين هاتين القطيعتين التاريخيتين، يفسّر لماذا يتعارض مانسميه اليوم «الإسلام» و«الغرب»، كقطبين للمعرفة والحضارة. في حين أنهما ينتميان إلى القاعدة الفلسفية الدينية ذاتها. إن إعادة الاكتشاف التاريخية لهذه القاعدة، سوف يتيح استئناف جميع المشكلات التي كُبتت عبر التاريخ، في عنف النزاعات، وهوى التخيّلات الجماعية، بطريقة نقدية ومع إعلام أوسع. كذلك يبدو لي في هذا السياق رهان التاريخ الشامل للفلسفة، ولديانات «الكتاب» في المجال الغربي المجمّع. ويفترض ذلك، مراجعة عميقة لمناهج التعليم في الجامعات وفي المدارس والثانويات.

١٩ ـ الإسلام والعلوم والفلسفة: كيف تتبدّى الصلات بين هذه الأنماط الثلاثة للنشاط العقلي والثقافي؟

مهّدتُ آنفاً ببداية الجواب عن هذا السؤال، الذي هو امتداد للسؤال السابق، حين أحلتُ بوضوح أكبر، إلى العلوم التي ندعوها اليوم «المضبوطة» (الرياضيات)، أو الصعبة.

لم تكن العلوم عند اليونان، وكذلك عند العرب في العصر الوسيط، منفصلة عن الفلسفة. فالفيزياء لدى أرسطو مرتبطة بما وراء الطبيعة. وكذلك الطبُّ لدى «أبو قراط»، و«جالينوس» بخاصة، اللذين عرفهما العرب معرفة حسنة، كانا جزءً مكملاً للفلسفة. كما يشهد بذلك عمل عظيم لابن سينا. ويتضمّن الطب بالتدريج، جميع العلوم المسمّاة العلوم الطبيعية، حتى علم الفلك. وقد عرفت الكيمياءُ القديمة، انطلاقة عظيمة بسبب علاقة دائمة بالفلسفة (انظر: عمل جابر بن حيان).

لا يبدو أن البحث العلمي واجه عقبات دينية في الميدان الإسلامي. لقد دعا القرآن الكريم المؤمنين، بإلحاح، إلى «تأمّل» العوالم المخلوقة، ليدركوا مدى عظمة الله وقدرته. فالمعرفة العلمية، للطبيعة والنجوم والسماوات والأرض والحيوان والنبات، توطّد بلا ريب الإيمان، وتنير إشارات القرآن الكريم الرمزية. وهناك أدب كامل عن «عجائب الطبيعة»، وهو وسط بين الملاحظة العميقة، والتأمل الديني لرأفة الخالق وقدرته (انظر: عجائب المخلوقات للقزويني).

لقد عرفت الرياضياتُ ـ الجبر والهندسة وعلم المثلثات ـ والفلك، وعلم النبات، والأقراباذين (علم الصيدلة)، وعلم الحيوان، والجغرافية، وعلم الفراسة، والعلم الجسدي ـ النفسي (المتعلق بالجسد والنفس معاً)... لدى

العرب، تطوّرات استفاد منها الغربُ بعد القرن الثاني عشر. وتوقّفُ حركة المعرفة العلمية هذه كتوقّف الفلسفة، ليس مردّها إلى رقابة لاهوتية شبيهة بالسلطة العقائدية المسيحية، بل إلى تطور الأطر الاجتماعية، والسياسية للمعرفة في مجموع العالم الإسلامي، بدءاً من القرنين الحادي عشر والثاني عشر.

ينبغي ألاّ ننسى أن الثقافة العربية الإسلامية، التي تطورت في إطار الامبراطورية الأموية، ثم العباسية، مرتبطة بالحياة المدينية. ففي العواصم الكبرى مثل دمشق، وبغداد، وأصفهان، والقاهرة، وحلب، والقيروان، وفاس، وقرطبة، إنما تركّز نشاط العلماء فيها في ظل بلاط الملوك والأمراء. وظلّت برجوازية تجارية، تداوم على طلب العلم، مادامت الامبراطورية تتمتّع بالقدرة السياسية، وبالرقابة على التجارة. وعندما هدّد تصاعدُ المخاطر، منذ القرن الحادي عشر، حياة المدن التي غدت هشةً من جراء المحيط البدوي والفلاحي الذي أسيئت الرقابة عليه. ترك البحثُ العلمي مكانه شيئاً فشيئاً، لخطاب الإيديولوجية القتالية المعبّىء. كان لابد في وجه الاستيلاء على اسبانيا، والحروب الصليبية في فلسطين، والغزوات التركية ثم المنغولية لإيران والعراق، كان لابدّ من التجمّع حول إسلام «مستقيم الرأي» عقائدي، صلب، وفعّال إيديولوجياً. وحينئذ انتشر التعليم «المدرسي» في «الزوايا»، والدين الشعبي بإدارة «المرابطين» أو الأولياء المحليين في الأرياف. هذا التطور الاجتماعي والإيديولوجي، الذي عدّل جذريّاً شروط النشاط العلمي والعقلي، لم يزل يتفاقم (بمعنى تضييق الآفاق والتصلب المدرسي) حتى القرن الحادي عشر الهجري، عندما ظهرت الحركةُ الإصلاحية، رداً على الضغط الاستعماري. لكن القطيعة التاريخية مع التراث العلمي والثقافي، للمرحلة المنتجة كانت حينئذ. ففي نحو عام ١٨٣٠ اكتملت اكتمالاً عريضاً. فمن أجل ذلك، بسط الإصلاحيون

السلفيون رؤية أسطورية للإسلام الأولي، وللحضارة الكلاسيكية التي استلهمته. وجرى التركيز على الأسطورية، والرومانسية، والحنين إلى المجد الغابر، والتي لم تعد تترك مجالاً للسعي العلمي والنقدي البنّاء. ولم تلبث الإيديولوجية القومية، التي ستوجّه معارك التحرير في القرن العشرين، أن فاقمتْ القطيعة الدلالية، مستبقية المطالبة بالماضي المجيد، ولا سيّما على الصعيد العلمي. وأثناء العصر الذي يدعى العصر الليبيرالي (عام ١٨٥٠ - ١٩٤٠) عصر النهضة، صدرت طبعاتٌ لنصوص قديمة، وبعض الدراسات العلمية الرائدة، بدافع من الاستشراق وبعض العلماء المسلمين، الذين تثقّفوا ثقافة فقهية لغوية وتاريخية. لكن العمل ظلّ غير واف. وقد ظل ميدان تاريخ العلوم، على الخصوص، الميدان الذي اكتُشف أقل من غيره حتى أيامنا. ويبذل رشدي راشد، في فرنسا، جهوداً جديرة بالتقدير، لينتشل من النسيان، بعض الأسماء الكبيرة في العلم العربي. ومن المؤسف أن هذه المادة لا تدرّس في الجامعات.

٢٠ ـ ما مكانة التصوف، وهو حركة مذهبية وطراز حياة دينية، في الإسلام؟ وهل يدخل التصوف في نطاق الباطن أو الظاهر، بحسب التفريق المذكور آنفاً؟

صحيح. أنه لا يمكن الكلام على الإسلام، دون الاحتفاظ بعرضٍ خاص للتيار الصوفي.. والتصوّف تيار فكري له معجمه الفنّي الخاص، وخطابهُ ونظرياتهُ. ولكن، وفي الوقت نفسه، له طراز حياة دينية، تلجأ إلى الطقوس والاحتفالات الفردية والجماعية، لكي تشرك الجسد والنفس في مسيرة تجسيد الحقائق الروحية.

تجدر الإشارة إلى أن التجربة الصوفية تنمو في كل دين، فهي ليست وقفاً على الإسلام. ولقد تمتّعت تاريخياً، باستمرارية لافتة للنظر، في حين أن أنماط التعبير الديني الأخرى ـ علم الكلام، والحقوق، والتفسير، والهندسة المعمارية والمؤسسات ـ عرفت تطوّرات أسرع، لكنها تطورات متقطعة.

التصوّف في مقصده الأخير قبل كل شيء، هو التجربة المعاشة للقاء الداخلي الموحّد، بين المؤمن والإله الشخصي (اللامتناهي والمطلق المرتبطين بالألوهي بالنسبة إلى جميع الديانات). وهذه التجربة، تُحلَّل وتُعرَف وتُوضَّح، بفضل محاسبة الصوفي لذاته ومراجعته لها. فإذا انعكست التجربة على هذا النحو ودُوّنت، غذّت المريدين الذين يندفعون في «السلوك» الصوفي بإشراف المعلم أو «الشيخ».

التأمل الصوفي ممارسة فردية مستقلة عن العبادة التي تؤدّيها الجماعة. وهي تعاش على أنها هبةٌ مجّانية من الله، يقابلها الصوفي بهبة العشق. لقد أثبت فيما سبق أن الإسلام يحبّذ الاتصال المباشر مع الله، دون وساطة

الكهنة. بيد أن المتصوّفين، بالمقارنة مع «استقامة الرأي» اللاهوتية - الشرعية، يمضون بعيداً في استبطان الشعائر، ولا سيما عندما يبلغون مرحلة الوحدة الوجدية[1] مع الله. وعندما نطق الصوفيّ الكبير الحلاّج، الذي عُذّب في عام ٩٢٢ بعبارته المؤلِّهة: «أنا الحقّ»، اصطدم بعدم فهم الحرْفيين والمتعلّقين بالطقوس الدينية، الذين لم يكونوا يقبلون أن تتحد «الأنا» البشرية، «بالأنا» الإلهية المتعالية. «نحن روحان حللنا جسداً» هكذا كان يقول. وذلك ما أورده موارد التهمة بالحلول. لقد وصف «ل. ماسينيون» أسلوبه، بأنه جدلي ووجدي فقال: «بذل الحلاج وسعه ليُدخل الانسجام بين العقيدة والفلسفة اليونانية، وفق قواعد التجريب الصوفي، وهو في ذلك رائد الغزالي».

هذا التقدير يؤكّد غنى التصوّف وأصالته، فمنذ القرن الثاني الهجري والقرن الثالث، السابع الميلادي إلى التاسع، كان زمناً ومجتمعاً توافدت إليهما عدةُ تقاليد ثقافية، وعدة تيارات فكرية، أحيتها مجموعات عرقية - ثقافية من أصول شتى (الموالي). كان بوسع الفيلسوف، أن يبسط تجربته الصوفية أو الزُهديّة، كما كان بوسع الصوفي أن ينفتح للفلسفة، كما كان بوسع المتكلم والفقيه أن يهتمّا بالفلسفة والصوفية. هذا التداول العريض للأفكار، وهذه المبادلات بين التجارب، كان يمكن أن تحدث في المدن الجامعة لأجناس مختلفة، مثل بغداد والبصرة والري ومكة (بسبب الحج)، والقاهرة.

ومع أن المتصوفين في مرحلة التكون، يعلّقون الشعور بالزمن وبعالم الأشياء، نزوعاً منهم إلى وحدة الوجود (وحدة الوجود لدى المتصوّف الكبير ابن عربي، توفي عام ١٢٤٠). إلا أن الفضل يعود لهم في أنهم ظلوا راسخي القدم في الحقل الفكري لزمنهم. ولذلك وصفوا تجربتهم، بأسلوبٍ وإرهافٍ في التحليل يفرضان أعمالهما، حتى أيامنا هذه، على انتباه جميع

---

١ - نسبة إلى الوَجدْ (Extase). «المترجم».

الباحثين في علم النفس الديني، كما يفرضانها على ممارسي الطرق الصوفية. وأنا أذكر أسماء الحسن البصري (مات عام ٧٢٢)، والمحاسبي (مات عام ٨٥٧)، والبسطامي (مات عام ٨٧٤)، والجنيد (مات عام ٩١٠).

هناك، بالطبع، وجهٌ اجتماعي وسياسي لحركة التصوّف لا ينبغي إهماله، من أجل فهم التوترات التي أثارها كبار معلمي الصوفية مثل الحلاج. إن جماعة المريدين من المتصوفين، مرتبطة بالأوساط الحضرية المحرومة، وبالفئات الاجتماعية المهمّشة، وبجميع الذين لا يمكنهم بلوغ امتيازات الطبقات الموسرة (التجار، ملاّكو الأراضي، «المثقفون» الذين ضُمّوا إلى ممارسي السلطة، أو الذين حظوا بحماية أنصار الأدب). إن هذه العلاقة بين التصوف والطبقات الكادحة، ستتطور بعد القرن الحادي عشر الهجري باقتران التصوف بالطبقات الخطرة أو المعارضة (الفتوة، والعيّارين)، ثم في مرحلة متأخّرة (في القرنين الثالث عشر والرابع عشر)، بين المرابطين ـ الأولياء المحليين (القديسين) ـ وسكان الأرياف والجبال، الذين أفلتوا من رقابة السلطة المركزية. كما كان الحال في المغرب، في أواخر ملك «بني مرين». حينئذ غدا التصوف حركة أخويّة شديدة التنوع، ترافقت مع خصومات بين القبائل والعشائر حددت انتمائها. وقد كانت تُفصح عن نفسها وتتبلور، في طقوس واحتفالات خاصة بكل حركة أخوية. وهذه الحركات الأخوية كانت تبذل وسعها، عبر العالم الإسلامي بأسره، لتمدّ نفوذها ـ على الفسحة السياسية والمؤمنين ـ وذلك بإرسال مبعوثين مرابطين، نشؤوا من قبل في مراكز التعليم (الزاوية المرتبطة بولّي (قديس) (مؤسّس). وكان أريج التبرّك بهؤلاء الأولياء، يُحدث المعجزات في كل مكان، تزداد مع ازدياد الأولياء لطلب الثقة من الأهالي، الذين أمعنوا في التصديق إمعانهم في الأمية. أو لأنهم غرباء عن اللغة العربيّة، مثل بربر المغرب، والأفريقيين في جنوبي الصحراء... لكن الناطقين بالعربية الأمّيين انجروا إلى هذا التطوّر نفسه.

هذا الإسلام، إسلام المرابطين الذي تسوده عبادةُ الأولياء، والانتشار الدائم للمقدّس، هو الذي اكتشفه الغربيّ المحتل، وذو الفلسفة الوصفية، في القرن التاسع عشر، في جميع البلاد الإسلامية. وقد كانت التأويلاتُ والخلافات التي نجمت عن ذلك، والتي ما فتئت تغذي حتى اليوم، التخيّل الغربي عن الإسلام.

في السياق الراهن للمجتمعات المسلمة، من الصعب أن يُقوَّم اليوم تقويماً دقيقاً، مدى أهمية ما يسمى خطأ: «الصوفية». فالصوفية ـ كالدين في مجموعه ـ تابعةٌ للمنظومة الثقافية وللنظام السياسي، حين يعبّر عن نفسه. والحركة القوية لإضفاء الإيديولوجية (الأدلجة) على الإسلام والتي أشير إليها آنفاً، تصيب بطبيعة الحال، الصوفية. ولاسيما أن «الدول ـ الأمم» الحذرة من كل انبعاث لحركة المرابطين، تراقب بعناية، الأمكنة والأوساط التي تعبر فيها تلك الحركاتُ الأخوية عن نفسها. وهذه الحركات، يمكنها، في بعض الحالات ـ كما هي الحال في السينيغال ـ أن تصبح نقاط ارتكاز، أو أداة لنقل الحركة لسلطة الدولة التي تمنح بالمقابل الامتيازات. لهذه الأسباب، يصعب القيام بالأبحاث السوسيولوجية، التي تتيح توضيح الروابط أو التعارضات، بين هذا الإسلام الأخوي، وبين الحركة الإسلامية المناضلة. بل حتى يصل الأمر إلى استحالة القيام بها. فالأوساط الصوفيّة تأبى التعاطي مع البحث السوسيولوجي. والإسلام الصامت المتكتم هو الذي نودّ معرفة روحيته، وروابطه مع المشاغل الفكرية للصوفية الكلاسيكية. وتمكن الملاحظة على كل حال، خطأ الباحثين السياسيين حين يركّزون اهتمامهم كله، على الإسلام الصاخب والمناضل في وضح النهار. فهناك أشكال أخرى للتعبير عن الإسلام، تستحقّ أن تفحص عن كثب، بل أن تساعَد على تعريف الجمهور بها.

إن كثيراً من الغربيين يعتنقون الإسلام اليوم، عن طريق ما يعرض عليهم

باعتباره «الصوفية». وها هنا ظاهرة نفسية ـ ثقافية، تستحق أن تفحص في علاقتها، مع ضروب النبذ التي يولدها المجتمع الغربي، المنظور إليه على أنه بارد، عقلاني، مادي، وخال من المثل الأعلى. هناك الكثير من الأوهام والضلالات، والأحكام المتسرّعة وسوء الفهم في كلتا الجهتين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الولع بديانات الهند. وهذا على الأعم مايؤدي إلى تكاثر الطوائف في الغرب.

كل ذلك يظهر إلى أي حد يُخفق الفكر العلمي المعاصر ـ كما تخفق السلطات السياسية ـ في عرض حال الحركات الدينية، وفي تَقْنيتها، وفي توفير فسح تعبيرية لها وافية بالغرض. ويكتفى بتهميش «الطوائف»، ويوَصْم الانحرافات الدينية والثقافية، لكن لا يَرْتَئي أحد أن يتناول بجدية، مسألة البعد الروحي في الوجود الإنساني، عبر التجارب المتعددة التي يشهد بها تاريخ الديانات. وليس الإسلام الراهن أفضل حالاً بهذا الصدد. وإذا كنا ما نزال نعثر على تعبيرات «روحية» في المجتمعات المسلمة، فذلك يعود إلى استمرار البنى الاجتماعية، وإلى الاقتصاد المعاش التي عبر فيها عن نفسه الدينُ التقليدي، أكثر مما يعود إلى مقاومة أكثر فعالية من الإسلام، للقطيعة التي فرضها الاقتصاد الحديث والحضارة الصناعية. وليس هناك أي إنتاج لاهوتي أو صوفي، يعادل الإنتاج الذي حرّضه وأغناه الإسلام الكلاسيكي. ولذلك يُعاد استخدامُ الأعمال القديمة في السياق الراهن. فإذا أُوجدتْ التجاربُ الصوفية، التي وصفها وعلّمها القدماء، أتباعاً في مجتمعاتنا المشوّشة على جميع مستويات وجودها، كان ذلك دليلاً فقط على قدرة هذه المجتمعات، على إنتاج هامشية ثقافية ونفسانية. لاشك أن في الشهادات القديمة طموحاً إلى التعالي، يمرّ بجميع السياقات التاريخية والثقافية. لكنه يبقى أن تجربة الإلهي، لايمكن أن تستند اليوم على رصيد رمزي، على معنى العجيب، على العالم الأسطوري، على

القدرة على السحر وقد دُمّرت هذه المعاني كلها بالضبط، ليس بمحيط الاسمنت الذي حولنا، ولا بالمصانع وبالأبنية المشتركة المتواضعة، بل وعلى نحو أعمق، بإحلال أسطورة من أصل علماني وجمهوري، محل الأساطير الدينية التقليدية.

أنا أعلم جيداً أن الحركات التي تدعى حركات إسلامية، تقاتل ضد هذه الأسطورة المنحدرة، من الثورات الانجليزية والأميركية والفرنسية على الخصوص، الأنظمة السياسية والبنى الدولية، ومنظومة الإنتاج والمبادلة، والفساد المعمّم، والثقافة التكنولوجية، وتدمير البيئة السيميائية، وتبديد الرصيد الرمزي التقليدي، وانقشاع الأوهام، وتجريد الزمان ـ والمكان من القداسة... والتي تعارض كل ما يحدّد الأشكال القَبْلية لحساسيتنا. وإطار إدراكاتنا الحاضرة نابع من أسطورة أصلها علماني وجمهوري (الجمهورية بصفتها نظاماً ديموقراطياً، ليس لها سوى وجود شكلي في معظم البلاد الإسلامية. لكن السلطة الملكية أو الجمهورية شكلاً، موجهة نحو «دَنْيوة»، علمنة المجتمع المعممة).

بقي أن نقول كلمة بصدد العلاقة بين التصوف والباطن والظاهر. لقد بيّنت أن الخط القاسم بين الباطن والظاهر، لايمكن أن يرسم بين الداخلي والخارجي، بين المخفي الذي لا يعرف إلا بالطريقة التلقينية وبين الظاهر البيّن، الذي يبلغ النظر أو العقل مباشرة. إن الفكر الإسلامي التقليدي، طَبّع في إطار الثقافة المعرفية، بطابع علم النفس، واقعاً نفسانياً ـ **لغوياً نَصِفُه اليوم بمصطلحين: البنية العميقة والبنية السطحية، الخطاب الضمني والخطاب الصريح في اللغة.** ولقد وقع المفسرون القدامى على هذا التفريق وهم يحاولون فك رموز نصوص القرآن الكريم. إن مفهومي التقدير والتضمين، في الآيات البيّنة الواضحة، أو الملتبسة التي تحتاج إلى تحليل أكبر، أو إلى جهد تأويلي. إن آيات القرآن الكريم والتي شملها

مصطلح «المحكمات والمتشابهات»، تضعنا على طريق المقول وغير المقول، والمقول بالـ «لامَقول». ومع ذلك فإن نظرية اللغة، والعلاقات بين اللغة والفكر، لم تكن تمتلك مقاربة للاستعارة والكناية وافية بالغرض، ولم تكن تمتلك الاعتراف بالأسطورة كمفتاح لنمط من المعرفة، ولم يكن لديها مفهوماً للرمز وللعلامة، كعنصرين أساسيين للدلالة في جميع المنظومات السيميائية. وقبل كل شيء مادة هذا الخطاب الديني، الذي تفرّعت منه الكثير من منظومات الدلالة.

لا ريب أن القدماء عرفوا الاستعارة والكناية والمثل والحكاية الواعظة والعلامات الرامزة «الآيات». وكانوا يستخدمون عادة جميع أدوات التعبير، في جميع المنظومات السيميائية التي ينتجونها (ومنها الخطاب الصوفي؛ كاللباس وأثاث البيت وتنظيم المدن، ومجموعة القوانين...الخ)؛ لكنهم لم يكونوا يستطيعون أن يتبيّنوا الدور المنظّم لكل دلالة، والذي يلعبه كلّ من هذه الأدوات البلاغية واللغوية والسيميائية. وفي الوقت الحاضر استطعنا فقط أن نلمح مثلاً الوظيفة المؤسسة للمعنى في الاستعارة والرمز والأسطورة، وفي علاقتها مع بناء التخيّل، ومع التحوّلات التاريخية للمعنى الذي لم يعد ثابتاً، والمتأصل إلى الأبد في التعالي، لكنه خاضع لولادة مستمرّةٍ مدمّرة. يولد المعنى بالقدرة الدلالية الخالقة، وبقدرة الموضوع الخالقة تحت ضغط الطلبات الوجودية الجديدة، أي بالضرورة تدمير الدلالات السابقة وتحولها أو تجاوزها، مما يقود إلى وجود استعارات حيّة، ميتة، ثم مُعادة إلى الحياة؛ أو إلى انحطاط الرموز إلى مجرّد علامات،لا بل إلى إشارات وصفيّة خالصة.

هذا الاستطراد النظري، يريد أن يوحي بأن الخطاب الصوفي، يوسّع ويطوّر ويستغلّ القسم الرمزي والأسطوري من الخطاب الديني المؤسّس؛ (القرآن الكريم لدى الصوفيّة، والأناجيل لدى المسيحيين، والنصوص

الرؤيوية لدى مفسّري التوراة اليهود رمزياً وصوفياً..) من أجل تشييد معرفة تلقينيّة، عرفانية (غنوصية) تسند «السلوك» الصوفي، وتغتني بالمقابل، بمعطيات كل تجربة سُلكت حتى نهايتها. (الاتصال والاتحاد بالله، والوَجْد). وهكذا نمتلك مجموعات غنية غنى خالصاً، لدراسة الانبجاس الدلالي والرمزي في اللغة، تحت ضغط تجربة روحية شديدة، وداخلية كلّها. وعلى العكس، دراسة قدرة الخطاب المنطوق، المُنتَج أثناء التجارب الصوفية، على التحقّق من جديد، وعلى الإيقاظ. ولقد أدرك ماسينيون جيداً، هذه الأهمية الحاسمة للغة وهو يدرس «المعجم التقني للتصوّف الإسلامي» ويترجم ديوان الحلاّج. ولاستكمال هذا البحث، يجب أن نُظهر كيف أن المضامين الروحية للخطاب الصوفي، تُترجم وتُدمج أثناء الممارسات المنتظمة، بفضل الطقوس والصلوات والتلاوات وضبط الجسد. إن ولادة ما يدعى الإيمان ووظائفه، مرتبطة دون شك، بهذه الآليات اللغوية، والنفسانية - الفيزيولوجية. ونحن نعلم الآن، أن التدرّب على اللغات، يجري بتلقي أصوات مطابقة للبنى الصوتية، ويُستخدَم الجلد والعظام لاستقبال هذه الأصوات لدى الصمّ والبكم. وتنطبع الوحدات الصوفية في المنظومة العصبية، كما لو كانت على شريط مغناطيسي، وحينئذ يُضمن نقلُها الأمين. وهذا لا يلغي بالتأكيد، قدرة الشخص على الإبداع؛ أي القدرات المتغيّرة على تشكيل تركيبات جديدة، عند هذا الانبجاس الدلالي والرمزي، الذي بلغ أعلى درجاته لدى الأنبياء والفنانين الكبار.

٢١ ـ كيف يتبدّى مفهوم الشخص في الفكر الإسلامي؟

معلومٌ إلى أي حدّ يملأ الإسلام والمسلمون أخبار الساحة الإعلامية في جميع بلدان الغرب؛ ومعلوم بأية لهجة ـ واستناداً إلى أية صور قديمة ومغتنية يوماً بعد يوم ـ تستمرّ تغذية هذا التصوّر الغربي القوي، عن ذلك العالم البعيد، والمختلف، والمعادي، والعنيف، والمتأخر، وإن كان قريباً جداً من الناحية الجغرافية وحتى من الناحية الاجتماعية.

وفي المجتمعات المسلمة، ليس الإعلام عن هذا الموضوع بأكثر موضوعية وانفتاحاً وإيجابية مما هو في الغرب. فهو خاضع لرقابة دول حريصة على ضمان ديمومتها وشرعيتها. فالإسلام، من جراء ذلك، وسيلة نفوذ إيديولوجي، وموضوع للمنافحة الهجومية أو الدفاعية. وقلّما كان موضوعاً للدراسة، ومصدراً للقيم الإيجابية من أجل محاربة عوامل التخلف؛ كالجهل وانفجارات العنف والفساد والتعصّب...

أمام هذه المعطيات الضخمة. الطلباتُ الملحّة لمجتمعات مزعزعة. الفوضى الدلالية المتعاظمة، حتى في المجتمعات الغربية التي يُظَنّ أنها تتحكم في مشكلات النمو والحداثة. ماهي الأجوبة؟ وما المواقف الفكرية التي يقترحها المفكرون والباحثون والفنانون والطبقات السياسية، وباختصار، «النخب» الفكرية والسياسية منذ آخر الحرب العالمية الثانية؟

وأنا أفرق بين الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، والدراسات الإسلامية التطبيقية. والتفريق هنا منهجيّ، وله مقصد علومي (ابيستمولوجي)، وليس تعارضاً لا يُقهر بين ممارستين لعلم واحد. فبالإجمال، أقول: إن الدراسات الإسلامية الكلاسيكية، تسائل حصراً، النصوصَ التي رُئي أنها تمثّل،

بصورة قَبْلِيّة، التقاليدَ الدينية، والفكر والثقافة والحضارة.

طالما اشتغل الدارسون بالنصوص الكلاسيكية، التي أنتجت بين القرن الأول والقرن السابع للهجرة (٧ - ١٣م)؛ وما يزالون يؤثرون هذه النصوص ببحثهم، ولاسيما أن مرحلة الريادة الأولى، بل اكتشاف كل مايتعلق بها، هيهات أن تكون قد أنجزت: فالكثير من المخطوطات تنتظر الطبع لأول مرة، بل تنتظر أن تكتشف. وبهذا المعنى تظل الدراسات الإسلامية الكلاسيكية ممارسة لابدّ منها.

إن اختيار النصوص كمرتكزات لمعرفة الإسلام، والمجتمعات الإسلامية، يغدو أكثر إثارة للنقاش، وأشد خطراً عندما نتصدّى للمرحلة المعاصرة، للقرنين التاسع عشر والعشرين. وعلى الأخصّ للتاريخ المضطرم فيما بين عامي ١٩٤٥ - ١٩٨٧. وقراءة هذه النصوص على العموم، تضلّل أكثر مما تنير حول الرهانات الواقعية للتطور الجاري، للقوى المتنافسة، للطموحات الجماعية، للتوجّهات المفروضة في المجتمعات المذكورة.

وهنا إنما تكتسب الدراساتُ الإسلامية التطبيقية كامل معناها، وتفرض نفسها كضرورة علمية. حين لايعود المشكلاتُ التي لا مفر منها للقراءة الفيلولوجية (الفقهية - اللغوية) مطروحة في الواقع، بالنسبة إلى النصوص المعاصرة، كما هي مطروحة بالنسبة إلى نصوص العصور الوسطى. اخترتُ موضوع «الشخص» لأوضّح، مستعيناً بمثل غنيّ غنىً خاصاً، المناهجَ والمواقفَ المعرفية، التي تتطلبها مقاربةُ الإسلام الذي يؤلّف بين مكتسبات الدراسات الإسلامية الكلاسيكية ومقتضياتها، وبين تساؤلات الدراسات الإسلامية التطبيقية وإجراءات تحليلها، ومقاصدها العملية. وتمهيداً لدراسة مثل هذا الموضوع، اقتصر على هذه الأسئلة الثلاثة؟

١ - كيف تبرز مشكلة الشخص كحقيقة لايمكن الالتفاف عليها في المجتمعات المسلمة المعاصرة؟

٢ ـ ما الزاد الثقافي، وما الموارد العلمية والثقافية التي يملكها الفكر الإسلامي، ليحمل إلى المشكلة المطروحة أجوبة جديدة. تحترم في آن واحد؛ تعاليم السنّة الإيجابية وأوامر الحداثة التي لاسبيل إلى ردّها؟

٣ ـ كيف نحدد موقع الجواب «الإسلامي» عن مشكلة الشخص، بين التصوّرات والمواقف المشخّصة التي يفرضها الفكر العلمي الحديث؟

إن السؤال المطروح على هذا النحو، يجبرنا على تطبيق النقد الجذري على الموقع المهيمن للفكر الغربي، الذي يبدو بتقدمه العلمي والتكنولوجي، كأنه لابدّ أن يرتهن لزمن طويل، مصير الشخص الإنساني.

إن تعريف «ن. بردیایف الغني»: «الشخص هو التناقض بين الفردي والمقدّس، بين الشكل والمادة، بين اللامتناهي والمتناهي، بين الحرية والقدر» (خمس تأملات في الوجود. أوبييه. باريس عام ١٩٣٦ ص١٨٠) يُظهر أن مفهوم الشخص لاتمكن مقاربته، إلا إذا كان في وسعنا الاستعانة بعدة علوم: يأتي في أولها التاريخ الاجتماعي والقانوني، لأن النظام الاجتماعي والحقوق، هي التي تجعل هذا الشخص على هذا النحو دون غيره. ويأتي بعد ذلك علم النفس، وعلم الاجتماع، والانتروبولوجيا، والفلسفة ـ وفي حالة التقاليد الدينية الكبرى ـ يأتي علم اللاهوت أيضاً.

كان «لمارسيل موس» الفضل منذ عام ١٩٣٨، في إنضاج مفهوم الشخص، إذ قدّمه على أنه «مقولةٌ من مقولات العقل البشري». ويمكننا أن نقرأ استطالات شائقة لهذا البحث الأول، في كتاب حديث لـ «م. كاريترز وس. كولان، ول. لوكز» عنوانه: مقولة الشخص. الانتروبولوجيا والفلسفة والتاريخ، (مطبوعات جامعة كامبردج عام ١٩٨٥).

وفي الخط الفلسفي، استرعى المفهومُ والموضوعُ انتباه المفكرين المسيحيين. ويعطي بحث «إيفان غوبري» الموجز، فكرة واضحة عن ذلك في: كتابه «الشخص» (المطبوعات الجامعية الفرنسية الطبعة الثالثة عام ١٩٧٥).

إن مفهوم الشخص في الجانب الإسلامي، حاضرٌ في عدد من تيارات الفكر الكلاسيكي. بيد أننا لا نستطيع أن نكتفي بالأطر الدينية والأخلاقية والقانونية والفلسفية التي خلّفها الفكر الإسلامي النظري. وينبغي الشروع بالتفكير النقدي، انطلاقاً من الشروط الجديدة للتطور التاريخي للمجتمعات المسلمة منذ الخمسينات.

في دراسة سابقة، أظهرتُ كيف ائتلف ضغطُ التزايد السكاني، وإدخالُ الاقتصاد الصناعي، وظهورُ الدولة المتسلطة، المغفلة، المنفصلة عن المجتمع المدني، لا بل المعارضة له، والتبعية المتزايدة إزاء التكنولوجيا الحديثة، والتأخرُ الثقافي، والانقطاعاتُ المأساوية مع الحقائق البيئية، والأرضُ الصالحة للزراعة (الفلاح وابن الجبال أو البدو الرحّل) كيف ائتلف ذلك كله، ليغيّر جذرياً شروط ظهور الشخص وتكوّنه.

إن الثورات الزراعية التي أُدخلت في كل مكان بحماسة إيديولوجية كبيرة، قد سلبت العالم ـ الفلاحي، أو حضارة الصحراء (عملية تحضير البدو الرحّل، التي تقودها الدول المستقلّة بعدوانية مخرّبة، ولا سيما أن الفنّيين في الوزارات، كانوا يجهلون عالم البدو الرحّل بأسره)، الأسسَ البيئية والإقليمية والزراعية لما كان معمولاً به منذ آلاف السنين، باسم العِرض، قانون الشرف. فهذا القانون عُمِلَ به دائماً لحِفظ النظام في كل مجموعة. إن استبطان منظومة من القيم تبلغ ذروتها في «الشرف» هو الذي يتيح لكل فرد، أن يتسامى إلى المصاف الرفيعة الآخذة في الرفعة (فاضل وأفضل)، وأن يتمتع بالسلطة الروحية الخاصة بالشخص: سلطة العقل على عقول أخرى، وهي تفضي إلى قبول الوعي، القبول الحر بالقيم التي يجسدها ويطبقها الشيخ السيد الإمام، المهدي، الوالي، المرابط، الخ).

قانون الشرف في المجتمعات التقليدية ـ وهي مجتمعات مُتْلفةٌ في كل مكان اليوم ـ ليس مكتوباً؛ إنه يُعاش ويُستبطنُ بشكل مظهر أو زيّ

خارجي يحكم التصرّفات الفردية والجماعية؛ وهو ليس منقولاً بتعليم نظري، لكنه يُستعاد بكل تعقّدة الشكلي، الشعائري، الاجتماعي، الرمزي في الحياة اليومية.ولدينا كثير من الأوصاف التي تتناول مجموعات شديدة التنوع والتباعد في المكان. أذكر منها أعمال «بيير بورديو» للقبائل «المعنى العملي» (مطبوعات منتصف الليل، باريس عام ١٩٨٠)، والكتاب الحديث لليلى أبو لوغود «العواطف المبطّنة»، الشرف والشعر في المجتمع البدوي (مطبوعات جامعة كاليفورنيا عام ١٩٨٦)، و«جيرمين تيليون» الحريم والأقارب (مطبوعات سوي باريس عام ١٩٦٦).

هذه الأمثلة القليلة تظهر أهمية المقاربة العراقية (الاتنولوجية)، والإشكالية الانتروبولوجية، لدراسة وضع الشخص في المجال الإسلامي. لاشك أن الإسلام أدخل تغيّرات؛ إذ فرض دولة مركزية، وكتابة ولّدت في كل مكان منافسة مع المأثور الشفهي، وشريعة قادت إلى نزاعات مع الأعراف المحلية. لكن التوسّع السوسيولوجي لأدوات «تدجين» المجتمعات «المتوحشة» كان محدوداً في كل مكان، بمقاومة النموذج الاجتماعي ـالتاريخي الذي أدانه القرآن الكريم باسم «الجاهلية». وهو مصطلح استأنف استعماله المناضلون المعاصرون مثل «سيد قطب» في مصر، ليدلّ به على المجتمعات التي ضلّت طريقها تحت سيطرة سلطات غير شرعية معادية للإسلام.

إن الدراسات الإسلامية الكلاسيكية الحاضرة التي تعير انتباهها هذا المعطى الحاسم بالنسبة إلى معرفة المجتمعات المسلمة، مجتمعات الأمس واليوم؛ حين تفصل كلّياً بين استطلاعات فقه اللغة التاريخي وبين الأبحاث الخاصة بعلم خصائص الشعوب وعلم الأخلاق الانتروبولوجيا، إنما تنقطع إلى النصوص العلمية لتشيد إسلاماً مثالياً مطابقاً لإسلام المتكلمين والفقهاء المسلمين أنفسهم.

لا تمكن مماهاة وضع الشخص ووظائفة اليوم كالأمس، دون البدء بسوسيولوجيا الشريعة الإسلامية: ففي المجتمع الواحد، كمصر والسعودية واندونيسيا وتركيا.. الخ لايُطبّق القانون الإسلامي تطبيقاً متماثلاً، على المجموعات أو الطبقات التي تتواجد في حيّز اجتماعي واحد. فالقانون البدوي والقانون البربري والقانون الكردي.. وكلها مرتبطة بمعارف محلّية، قاومت زمناً طويلاً إرادة الدولة المسلمة في إخضاع قطاعات «العصيان».

إن درجات تغلغل اللغة والثقافة العربيتين، تحكم أيضاً نماذج «الشخص» التي تطفو في كل وسط اجتماعي ثقافي. ففي منطقة القبائل الآهلة بسكان الشمال الجزائري، لم يستطع القانون الإسلامي، ولا اللغة العربية، ولا الثقافة العربية، أن تفرض نفسها قبل الاستقلال في عام ١٩٦٢. لقد اضطر الإسلام الذي انتشر على أيدي المرابطين، أن يستوعب ويكرّس قانون الشرف المحلي، والرصيد الرمزي المقاوم أشد المقاومة للمؤثرات الخارجية. ويمكن أن نقول مثل ذلك عن بربر المغرب أو ليبيا، وعن مجموعات أفريقية عديدة.

إن الدول القوميّة المنحدرة على الأغلب من حروب التحرير التي نشبت أثناء الخمسينات، تحارب بشراسة الانقسامات العرقية ـ الثقافية والطائفية، التي تشكّل في كل مكان عوائق في وجه الوحدة القومية، أي في وجه الاستقرار وتعميم السلطة المركزية. وهذه الإرادية السياسية لا استثناء لها. وهي التي أرادت مع أتاتورك في العشرينات في تركيا، أن تتخلص من الانقسامات، والتشتّت والخرافات والدين الشعبي والحركات الصوفية. وبالاختصار، من كل مايكوّن في المجتمع «الوحشي» الفعالية الاجتماعية لقانون الشرف، أي قوة الشخص الذي تربّى على هذا القانون.

تجدر الإشارة إلى أن هذا الصراع العاتي بين المجتمع «الوحشي»،

والمجتمع «المدجّن»، بدأ منذ عصر الرسول في مكة والمدينة، ولم يلق فقط تعبيره الإيديولوجي المثالي في القرآن الكريم، لكنه بقي أساساً وجودياً (أونتولوجياً) يضفي التعالي على تعارض جوهره الانتروبولوجي. ونحن نعلم بأية حدّة عارض القرآن الكريم، والفكر الإسلامي اللاحق، «ظلمات الجاهلية» بنور الإسلام. والجاهلية مرحلة من التاريخ لم ينزل فيها الوحي على الناس؛ أي العلم الحق الذي يعلّمه اللهُ كلَّ مؤمن، لكي يضبط أعماله على منظور النجاة الأبدية. الإسلام هو تدفق هذا العلم الذي سيأخذ بأيدي المؤمنين نحو النجاة.

وبمصطلح الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: الجاهليةُ هي المجتمع العربي بقانون شرفه قبل الإسلام. ولقد نجح الإسلام في فرض رصيد «رمزيّ»، وأفق أخروي احتفظ فيهما بقيم قانون الشرف، لكنها اكتسبت قداسة ووجودية (أونتولوجيا) وتعالياً بخطاب الوحي. إن المجموعة الضئيلة للمؤمنين الأوائل، تضطلع عبر عهد الإيمان الذي قطعته على نفسها، وعبر الجهاد خلف النبي ﷺ، بالإعلاء التاريخي «للشخص» المسلم، وبالتالي للمجتمع المسلم كذلك. إن نموذج تكوين الشخص في الإسلام، وقدرته على خرق جميع الحدود الثقافية، ومعاودته التي لا تقهر في جميع حالات الغليان الاجتماعي والإيديولوجي، وتوسعه الراهن في وجه تحدّي الحضارة الصناعية، إن ذلك يُفسَّر بأربعة عوامل حاسمة:

أ ـ الطابع المعجز والبنية الأسطورية للخطاب القرآني الكريم.

ب ـ القوة الحاملة للشعائر الدينية والمحرّضة عليها، وبهذه الشعائر تتحقّق لكل مؤمن (شخص)، وللجماعة، المضامينُ الدلالية، واندفاعاتُ الرجاء الأخروي، التي أدخلها القرآن الكريم، ووسّعها الخطاب الإسلامي.

ج ـ إنشاء دولة مركزية واستمرارها، وهي تضطلع بمسؤولية «الدين الحق» وتستمد منه بالمقابل شرعيتها.

د ـ تأسيس تخيّل سياسي ديني، أثناء المرحلة التأسيسية للإسلام. وهو تخيّل يتمثّل تصورات «الدين الحق» للإسلام الأولي، لينتج، في كل مكان، تأريخاً «إسلامياً» يُراد له، أن يُدرَك على أنه تطبيقُ نموذجِ السلوكِ الفردي والجماعي الذي آذن به النبي ﷺ.

لن نلحّ بما يكفي على دور التخيّل السياسي ـ الديني، الذي أقامته ما سميتهُ تجربة المدينة، وعلى قوته المتكررة. فبفضل هذا التخيّل، حدثت في الميدان الإسلامي جميعُ الأعمال التاريخية ذات الاتساع، وهذه الأعمال تفترض هي نفسها، إنتاج نموذج «للشخص» يستبطن جميع التصوّرات، جميع الصور الرمزية المثالية التي نقلها الخطاب الإسلامي التقليدي.

بوسعنا أن نعيد كتابة كامل تاريخ المجتمعات التي قبلت نموذج العمل هذا، مع إظهار التأثير المتبادل والدائم بين التخيّل السياسي الديني الذي يشترك فيه جميع المؤمنين، وبين العقل التحليلي التصوّري المنطقي لدى المثقفين، الذين يحاولون إدخال تماسك عقلاني، في ميدان استحوذت عليه استحواذاً عريضاً، تصوّرات الخطاب الرسمي (الدولة الإسلامية)، أو الخطابات المنافسة الأكثر تكيّفاً مع مجموعة الرموز المحلّية.

وهكذا أظهرت ليلى أبو لوغود. تعايش نوعين من الخطاب لدى «أولاد علي» في الصحراء المصرية الغربية؛ أحدهما شخصي يعبّر عن قيم حميمة، ومستعمل فقط في حلقات ضيّقة (الشباب، الأقارب)، والآخر عام يمجّد القيم المشتركة في هذه المجموعة من الناس. وهكذا يتكوّن الشخص، ويتجلّى في مستويين منفصلين في طريقة التعبير ومكانه. لكنه يدمج منظومتي القيم التي تحدّد هذه المجموعة ويَسندها. وعلى هذين الخطابين الخاصّين بأولاد علي ـ كما هو خاص بمجموعات عرقية ثقافية أخرى، في الحيّز الذي يوصف إجمالاً بأنه مسلم ـ يتوضّع خطابان آخران أكثر عمومية: الخطاب الإسلامي الذي يعمّ السنّة، كلها الناجمة عن تجربة

المدينة، وهو خطاب استأنفته ونشرته الحركاتُ الإسلامية الحاضرة على نحو واسع، منذ الثلاثينات، وعلى نحو أوسع منذ السبعينات. والخطاب الرسمي للدولة القومية، التي تنشر القيم المدنية الزمنية للاقتصاد والمؤسسات السياسية المأخوذة من الغرب.

كيف تتراتب وتتمفصل وتتنافى هذه الخطاباتُ المتنافسة؟ إن دراسة «الشخص» بصفته بؤرة للحرية، حيث تجري الاختيارات والاستبعادات والتركيبات، التي ستكوّن كلّ شخصية والتي قد تفرض على مستوى المجموعة المحلية، أو على مستوى الأمة أو الجماعة المؤمنة «الشخصيةَ، الزعيم، الإمام» إن مثل هذه الدراسة تغدو ضرورية، إذا شئنا أن نستعيد بناء الآليات الدقيقة التي تحكم في نهاية الأمر، المصير الفردي وتطوّر المجتمعات التاريخي.

على ضوء هذه الملاحظات يمكننا أن نؤلّف زمرة من صور الشخصيات، زمرة تتيح لنا تفسير شروط ظهور «الرجال العظام» في كل مجتمع، وشروط إشعاعهم. أو على العكس، شروط استبعادهم وفشلهم. وفضلاً عن ذلك، يمكننا أن نتناول من جديد بمعونة المثل الإسلامي، إعداد تصوّر الشخصية الأساسية الذي طرحه «كاردنر» فيما مضى، وأهمله علماء الأنتروبولوجيا. ولقد باشرتُ هذه الخطوة بهذا المعنى في بحثين؛ أحدهما كُرّس للغزالي، والآخر كرّس لبزوغ الزعماء في العالم المسلم المعاصر.

ما فلسفة الشخصية التي تُضمرها وتفرضها شخصيات، مثل بورقيبة والحسن الثاني وناصر؟.. إنها شخصيات لها ثقلها في تاريخ المجتمعات الحالية.

لا يكفي أن نصف التصورات العامة، وشروط الوصول إلى السلطة، ومناهج الحكم، ودرجة شعبيّة هؤلاء الزعماء. بل تجب معرفة التكوّن الثقافي والاجتماعي لهذه الشخصيات، والاقتناعات الحميمة التي

يؤكّدونها بصفتهم أفراداً عاديين. إن المسافة بين الفرد العادي، والشخصية العامة، يترجم حينئذ قدرة الشخص الفعلية على خلق القيم التي تنوّر المجتمع، وعلى تجسيد تلك القيم، كما يُترجم فيها على العكس، الحدود والقيود التي يفرضها المجتمع على مبادرات الشخص التحررية.

وهناك فئة أخرى من الأشخاص يُختارون هذه المرة من المجتمع المدني. هذه الفئة سوف تتيح استكمال بيانات البحث، عن أولئك القادة وتصحيحها وتعزيزها. إن الدولة الغاشمة، تلك القوة المغفلة، كلما كبتت أو تجاهلت آفاق الأمل لدى المجتمع المدني، ولّدت في أعماقه على نحو أكبر، شخصيات مضادة، وقادة أضداداً، تحيل احتجاجاتهم واعتراضاتهم واقتراحاتهم إلى فلسفة أخرى للشخص. من هؤلاء الشيخ الضرير «عبد الحميد كشك» إمام جامع «عين الحياة» في القاهرة، حيث ألقى مواعظ أثارت الحماسة الشعبية خارج مصر (انتشار واسع جداً للأشرطة المسجلة في العالم العربي). و«عبد السلام فرج» مؤلف «الفريضة الغائبة»، ومنظّر حركة الجهاد التي اغتالت السادات في ١٩٨١. و«حسن الترابي» رئيس الإخوان المسلمين في السودان. و«أبو الأعلى المودودي» إمام المسلمين الباكستانيين، ولكن تعاليمه تجاوزت حدود العالم الإسلامي. وعلي الشاريعاتي الذي أسهم في تحريض حركة الثورة الإيرانية. وشكري مصطفى باعث الحركة في «التفكير والهجرة». وراشد غنوشي أحد قادة حركة الاتجاه الإسلامي في تونس... ويمكن أن نمدّ إلى مالانهاية لائحة حركات المعارضة والعمل العنيف، الذين تذكّر أسماؤهم ببرنامج طموح للعودة إلى «الإسلام الحقيقي» (مثل الجهاد الإسلامي، وحزب الله، والعدالة الإسلامية، وشباب محمد.. الخ).

ولأن هذه الحركات تلقى دعماً شعبياً واسعاً جداً، فإن خطاباتهم تعبّر على نحو وافٍ، عن الانتظارات الخائبة، وعن مشاعر الإحباط والاضطهاد

والقلق، وعن الحاجة إلى الأمل لدى الشبيبة التي ولدت بعد عام ١٩٥٠. لقد ولد هؤلاء الشباب وترعرعوا في مناخ حرب التحرير، في لحظة فرح الأمة الناهضة؛ ثم إنهم عرفوا خيبة الأمل بعد هزيمة عام ١٩٦٧، وبعد تأخر الأمة العربية العظيمة التي مجّدها عبد الناصر، وتدمير الحريات، ونفي حقوق الإنسان، والمطامع الامبريالية، والتطور الخالي من النظام الفاقد فعاليته، والمدمّر في الغالب للقيم التقليدية، والبطالة، والتجمع السكاني في المدن، والاقتسام غير المتساوي للموارد، والتبذير، والفساد.. إن التقدم الذي تحقّق في الصحة العامة، وفي التعليم المجاني (لا في التربية)،وفي الضمان والنقل والراحة المنزلية، لا يمكن أن يعوّض الدمار الذي أصاب الإنسان، بسبب تدمير البنى البيئية، والاجتماعية، والزراعية، (منظومات القرابة، قواعد الإشراف على تداول الأموال، الخطط المتعلّقة بالزواج). وهذه البنى كانت ترتكز عليها، جميعُ قيم الأسلاف التي أكدها الإسلام وأضفى عليها القداسة.

بين القادة في السلطة ـ مع الفنّيين الذين يحيطون بهم ـ وبين القادة الأضداد الذين يطمعون في السلطة. بين الثقافة الرسمية، وبين الثقافة المضادة للحركات المعارضة. هناك عالم المثقفين الذين تأثّروا تأثّراً ما بالحداثة، وعالم العلماء الذين يحاولون الحفاظ على استئثارهم من حيث هم الإداريون الذين يديرون القيم الدينية. إن هاتين الفئتين الاجتماعيتين، تلعبان دوراً لا يجوز إهماله، في تحديد شروط تكون الشخص وتحقيقه أو استلابه. وهذا الدور يظهر، عندما يُدرس التجهيزُ العقلي في الفكر الإسلامي المعاصر، وآفاق هذا الفكر. لنتذكر منذ الآن: أن العلماء والمثقفين ينساقون في الأغلب، إلى تبعية الدولة مأجورين منها؛ فيُكرهون من ثم على لزوم التحفظ، إن لم يكن على الالتزام الصريح لخدمة ايديولوجية التبرير الشرعي. وحينئذ تُلغى تماماً الوظيفةُ النقدية ـ رقابة

العلماء التقليديين اللاهوتية والأخلاقية، ويؤثر المثقفون الذين فتنهم استقلالُ أمثالهم من الغربيين، المنفى أو الرقابةَ الذاتية، أو البحث عن الاعتراف الرسمي، الذي تسوّغه الضرورة التي يجدها المجتمع، ابتغاء الرجوع إلى سلطة «علمية». وفي المرحلة الزمنية التي تمتدّ من الاستقلال إلى أيامنا. لم يسمح أيٌّ مجتمع مسلم، بالتفتح والتظاهر والعمل المتّصل، لمجموعة من المثقفين المستقلين، والنقاد المؤثّرين، إلى حدّ تمثيل هيئة السلطة الروحية التي لابدّ منها لتفتح الشخص. و«بدَين المعنى»، يغدو الشخص ضميراً واعياً، يجبر نفسه على التواصل مع ضمائر واعية أخرى، تُحيل معاً إلى سلطة الحقائق المُلزمة. بيد أن من الصعب العثور على هذا النموذج للمثقف، والفنان، والقائد، الذي يؤكد ويحمي ويعيّن نزوع الشخص، إلى أن يظل المركز والمطمح الأخير لكل فلسفة.

لاشك أن من الخطر ومن قبيل الاتفاق، التوقيع على بيان ضد هذا القرار، أو ذاك التوجّه السياسي للحكومة. لقد رأينا مثقفين يسجنون لأنهم أرادوا الدفاع عن حقوق الإنسان. في بلاد شكّل فيها هذا الدفاع جوهر النضال من أجل التحرر الوطني. لكنه فيما وراء هذا التفسير السياسي، يجب أيضاً أن نأخذ بعين الاعتبار، ظاهرة قطيعةٍ خطيرة في داخل الوعي الإسلامي. وسنعود إلى ذلك. ولنحتفظ، على سبيل الذكرى، بالشيء التالي: وهو أن المقاصد الروحية والأخلاقية المميزة للوعي الإسلامي، هي علاقته بمطلق الله؛ الذي يعاش في التكرار الشعائري الذي تفرضه الواجبات الشرعية، في التفكّر في كلام الله، وتأمل عمله في الكون وفي المخلوقات، والطاعة الفرحة للشرع، وقصر العقل على دور العبد العاصي، والرفض الجذري للشرك الذي يُضفي النسبيّة على الله، ويُنهي البحث عن المطلق.

ما الذي بقي من هذه المقاصد الروحية والأخلاقية، في الوعي الموقوف على المنافسات الشرسة للاستيلاء على السلطات (السياسية والاقتصادية

والثقافية)، أو في سلوك الطبقات الوسطى المتلهّفة للصعود الاجتماعي، أو في تخيّل المجاهدين من أجل إقامة نظام إسلامي «صحيح»؟ وهل هناك سلطة دينية مرجعية، يستطيع فيها الشخص أن يستقي ويختبر صحة القيم ومداها، القيم التي ستكوّنه وستفرضه على هذا الأساس في المجتمع؟

للإجابة عن هذا السؤال، سوف نطرح أولاً سؤالاً آخر: هل يملك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل الفكرية والثقافية، والحريات والأطر الاجتماعية اللازمة، لتحريك فلسفة حديثة عن «الشخص»؟

طالما جرى الكلام على التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مجتمعات العالم الثالث، دون أن يولى الاهتمام ذاته للتأخر الثقافي الذي زاده زيادة مأساوية، فرضُ نماذج غربية لكل ما يتعلق بالحداثة المادية. وتعاني جميع المجتمعات المسلمة اليوم، نتائج ذلك التباين بين الطلب المطلق العنان الذي تغذّيه حضارة الاستهلاك، وبين رفض الحداثة الفكرية والثقافية، بل وقمعها. إن الجامعات المبنيّة حديثاً في عدد من البلدان -ولا سيما البلدان الغنيّة بالعملة الأجنبية مثل السعودية والجزائر - تقدّم مثلاً أخّاذاً على الطلاق، بين مقتضيات الحضارةً المادية -الهندسة المعمارية الإرادية، المخابر المجّهزة تجهيزاً حسناً للعلوم «المضبوطة»، انفتاح على التكنولوجيا وعالم الإنتاج الصناعي - وبين الحذر إزاء علوم الإنسان والمجتمع. أما الإسلام بصفته ديناً، فيظل مقصوراً على كليات اللاهوت، وعلى الجامعات التقليدية، كالأزهر والزيتونة والقرويين. وتعلن هاتان الجامعتان منذ زمن طويل، عن نيّة التحديث. ولكنهما تظلان الحارستين، والموطنين لاستعادة أو (إعادة إنتاج) «الدين الحق الإسلامي». ومنهما يستقي باعثوا الحركات الإسلامية الذين ذكروا سابقاً. بل إن استخدام عبارة «فكر إسلامي» غدا إشكالياً، لفرط ما يفرض الخطاب الإسلامي المشترك، ذو الجوهر الإيديولوجي والتمجيدي، صيغه ومسلماته ومراجعه و

فوضاه الدلالية، حتى بين العلماء المثقفين، الذين يُفترض أن يستأنفوا الوظيفة النقدية والتفكير الخلاّق، الذي ضرب له مثلاً غنيّاً المفكرون الكلاسيكيون. وأن يدافعوا عن تلك الوظيفة وهذا التفكير، وأن يحموهما ويوسّعوهما ويجدّدوهما. إن الجهود المبذولة لدمج الحداثة الفكرية، في فكر يسعى جهده لأن يكون جديراً. في الوقت نفسه ـ بصفة «إسلامي»، جهود موجودة، لكنها فعل أشخاص منعزلين أو مشتتين في الغرب، ويجهلهم أو يتجاهلهم أو ينازعهم بعنف الناسُ داخل بلادهم.

ومن تنازلٍ إلى تنازل، ومن خضوع تكتيكي إلى استبطان «القيم» التي نقلها التخيّلُ المشترك، بلغ الأمر بالمثقفين الذين تأثّروا بالحداثة النقدية، أن خلطوا بدورهم، بين ضرورات البناء القومي ـ وذلك يستتبع التزاماً ايديولوجياً ـ وبين أولية الجهد العقلي، والثقافي، والروحي، الخالص لتحريك حقّ العقل في الحريّة، وحماية ذلك الحق وممارسته. في هذا التفريق الأساس تكمن بالفعل، فرص تأكيد الشخص وانتشاره.

نلامس هنا صعوبة مركزية لعلوم الإنسان والمجتمع؛ فالباحث، حرصاً منه على الموضوعية، يحرم نفسه التدخّل كشخص يعتمد مصيره على كل فعل معرفي. وعندما يكون موضوع الدراسة الإيمان الديني، قلما يجدُ هذا الباحث الموقعَ الملائم، بين الموقف المناصر والتحليل المختزل. إن المناخ العاطفي الذي يهيمن على المجتمعات المسلمة اليوم، يجعل من المستحيل الدراسة العلمية لعدد كبير من المشكلات الدقيقة.

ماذا سيحلّ بالوضع الواقعي للشخص، عندما يكون حقّ التفكير والتعبير والنشر، وبيع المخطوطات من كل نوع وشراؤها، مراقباً رقابة دقيقة من قبل وزارة الإعلام أو الإرشاد القومي؟ إن عبارة «حق العقل في الحقيقة»، قد تبدو طنّانة أو سخيفة لدى الغربي، الذي تعوّد التمتّع بجميع الحريات في المجال العقلي والثقافي. إن النضال من أجل «حق العقل في

الحقيقة» بالنسبة إلى المسلم، قد خاضه المسلم داخل الحظيرة[1] العقائدية. وأنا أذكّر في هذا الصدد، بمعركة الفلاسفة من أجل تخفيف سلطان الفقهاء المتكلمين على ممارسة العقل. ونحن نعلم كيف انتهى «الدين الحق»، باستبعاد العلوم العقلانية التي وصفت بأنها دخيلة.

إن الإيديولوجية القومية من جهة، والمطالبة بالعودة إلى إسلام أسطوري من جهة ثانية، يمارسان اليوم على العقل، الضغط نفسه، الذي مارسته عليه في العصر الوسيط، السلطة العقائدية الدينية. إن الفكر الذي يُدعى فكراً إسلامياً، لم يفكر قط حتى الآن، بالوظيفة الإيديولوجية للخطاب الديني. وهكذا فالخطابات المتفرّعة من القرآن الكريم، تعدّ حقيقية بسويّة واحدة، على شرط أن يضمنها علماء الدين المؤسسون للمدارس، أو العلماء الذين كرّسهم إجماع المؤمنين كسلطة روحية.

إن الشخص الذي تكوّن داخل هذه الحظيرة العقائدية، لا يمكن أن يفكّر في مشكلة الإيديولوجية. بل إنه يقبل بنصّ مثل «الفريضة الغائبة» الذي سنُسائله، على أنه نص حقيقيّ كلياً. ولنحتفظ قبل ذلك بمبدأ القراءة التالي نقول: إن هناك انحرافاً إيديولوجياً في إطار الفكر الإسلامي، كلما شيّد المؤلفُ ـ الذي هو نفسه صدى متراوح الأمانة، لمدرسة أو جماعة أو تقليد من التقاليد ـ في «منظومة» معرفية منغلقة، خطاباً قرآنياً منفتحاً في الأصل.

وعندما أطالب بوجود خطاب قرآني منفتح معرفياً، فإني لا أدلف بدوري، إلى الحظيرة العقائدية التي أشرتُ قبل هنيهة إلى مخاطرها. إني أنظر إلى القرآن الكريم، على أنه فضاء لغوي، تعمل فيه عدة نماذج من الخطابات (النبوية والتشريعية والقصصية والحكمية...)؛ تعمل في وقت واحد وتتصالب. إن التحليل اللغوي الخالص والسيميائي (انظر قراءاتي

---

١ ـ الحظيرة العقائدية أو الانغلاق العقائدي. المترجم.

للقرآن)، تتيح إبراز وجود بنية أسطورية مركزية، تستخدم الرمز والاستعارة، لتمنح جميع البلاغات القرآنية، إمكانات من الدلالات، لاتني تتحقّق في أوضاع وجوديّة متكرّرة.

إن التعارض بين الانغلاق والانفتاح، الذي أُدخله ها هنا، ليس عملاً نظرياً ولا إيمانياً. ويمكن التحقّق منه لغوياً وتاريخياً، بكشف النقاب عن التفاعل المستمر بين «اللغة ـ والتاريخ ـ والفكر». ثلاثة مصادر لإنتاج المعنى. وقراءة القرآن الكريم، تجبرنا على ربط هذه المصادر التي يكتشفها الاختصاصيون عادة، كلاً منها على حدة، (علماء اللغة والمؤرخون والفلاسفة).

لكن لِنَرَ ـ وقد تزوّدنا بهذه الإشارات ـ ماذا يمكن أن تعلّمنا «الفريضة الغائبة» بصدد عمل الفكر الإسلامي، والشخص الذي يستقي منها مبادىء الفكر والحياة.

لقد اخترت هذا النص لأسباب عديدة. وفي المقام الأول، لأنه يطرح مشكلة الشخص من وجهة نظر الإسلام المجاهد الحالي. النصّ في الواقع من عمل محمد عبد السلام فرج، الذي أُعدم مع قتلة السادات في ١٥ نيسان عام ١٩٨٢. و«الفريضة الغائبة» التي يريد المؤلف فرضها، كشرط أول لإقامة حكومة إسلامية في مصر وخارج مصر، هي الجهاد: الكفاح المسلّح ضدّ الكفّار، ليضمن التطبيق التام الدائم بلا تساهل للشريعة المنزلة. والحجة المركزية، هي تبريرٌ لقتل كل شخص يفرض مثل الرئيس السادات، نظاماً مخالفاً للشريعة المنزلة.

وثانياً: إن هذا النص يقدّمه على نحو واسع بحقٍ، دارسوا الإسلام، ليعرّفوا برؤية العالم لدى الراديكالية الإسلامية. وفضلاً عن شروحات «ج. كيبيل» في النبي وفرعون (باريس عام ١٩٨٤ ص٢٠٥ ـ ٢١٢)؛ فقد قدم «جانسن» ترجمة انكليزية للنص، ومهّد له بتقديم يؤكد المترجم فيه، أن ليس من شخص يقرأ نصّ «الفريضة الغائبة»، إلا ويتأثر بتماسكه وقوّة

منطقة (ص١٧). لكنه لايحدّد نوع التماسك والمنطق المستخدمين للتأثير في القارىء، ولم يذكر شيئاً عن المنظومة المعرفية التي تحكم عمل الخطاب، وتتيح له هذا القبول الواسع لدى الجمهور المسلم. ولا بدّ من التوضيح: أن الانطباع الذي يتركه النصّ في القارىء الغربي، هو على نقيض الحماسة «المقدسة» التي يثيرها لدى القارىء المستمع المسلم؛ في الحالة الأولى يصاب القارىء بالقلق وبالغمّ أمام منطق «الإيمان»، الذي يستهين بالشخص الإنساني كما تفهمه في الغرب، دولةُ القانون التي تفرض احترامها علي الجميع. وفي الحالة الثانية، يُجرَح الإيمان أمام «الطغاة»، الذين يحلّون قوانينهم التعسّفية محل حكم الله. يلاحظ الدارسون الغربيون للإسلام، هذا الفرق في التلقّي. فيحفرون حفرة بين الرؤية الغربية للشخص الإنساني، والرؤية المرعبة للإسلام الأصولي. ويعزّزون بذلك الاقتناع، بأن الغرب ينبغي أن يكون مستعدّاً عند الاقتضاء لاحتواء عنف الإسلام المجاهد.

إن القيام بتفكير جذري لتجاوز هذا الإنقسام الثنائي، ذي الجوهر اللاهوتي، والميتافيزيقي، والتقريظي، والإيديولوجي، (بسبب تشديدات المؤلفين على شتى الرهانات لمثل هذه الدراسة المقارنة)، هي السبب الثالث الذي حفزني بدوري على قراءة بيان قتلة السادات.

لن نعود إلى مصادر النص، ولا إلى الشروط السياسية والاجتماعية لظهوره، ولا إلى الفعالية النفسية لاعتراضاته ووعوده وتأكيداته. فذلك كله قد حدّده «جانسن» بوضوح. بقي علينا أن نقوّم وضع النص من وجهة نظر النقد العلومي (الابيستيمولوجي)، لا منهجه وإشكالاته فقط، وإنما بصورة أكثر جوهرية، منظومته المعرفية التي بُني عليها «تماسكه ومنطقه». هذا العمل يجب أن يتمّ على مرحلتين؛ أولاً بقواعد النقد الذي مارسه الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وبمبادىء هذا النقد. وثانياً بقواعد

النقد الايبستمولوجي الحديث ومبادىء هذا النقد. وعندما نُخضع الفكر الإسلامي للنقد الحديث، فنحن ندمجه في الحركة العامة للمعرفة، ونجبره على إصدار حكمه على الشخص الإنساني، لا انطلاقاً من مفترضات الإيمان «إيمان الدين الحق»، أو مفترضات إحدى الفلسفات الغربية. بل ضمن منظور نقد معمّم للقيمة.

قراءة كلية النص، تتطلب كتاباً أكبر من كتاب «جانسن». وأنا أرجو القارىء أن يؤثر العودة إلى النص العربي، بسبب منظومة تعدّد الدلالة داخل دائرة المنطق الإسلامية. وهاكم على سبيل الإشارة، العناوين الرئيسة للفقرات الموحية، بالإرشاد الإيديولوجي لمجموع «الفريضة الغائبة».

١ ـ مقاربات الإسلام: جملة أحاديث عن الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة.

٢ ـ الردّ على الذين يخامرهم اليأس.

٣ ـ الدار التي نعيش فيها: دار الإسلام ≶ دار الحرب.

٤ ـ القائد الذي يحكم بقوانين غير الشريعة المنزلة.

٥ ـ حكام الإسلام اليوم هم في حالة الردّة.

٦ ـ مقارنة بين المغول وحكام اليوم.

٧ ـ مجموعات فتاوى ابن تيميّة، نافعة للأزمنة الحاضرة.

٨ ـ كيف تصف بحسب الشريعة، الجنود المسلمين الذين يرفضون الخدمة في جيش المغول؟

٩ ـ وضع أملاك المغول (بحسب ابن تيمية).

١٠ ـ وضع القتال ضد المغول.

١١ ـ وضع الذي يتعامل مع المغول ضد المسلمين.

١٢ ـ جمعيات البرّ والإحسان.

١٣ ـ الطاعة، التربية، كثرة الكتب الصالحة.

١٤ ـ تشكيل حزب سياسي.

١٥ ـ بذل الجهد لبلوغ المراكز (الاجتماعية) العالية.

١٦ ـ دعاية غير عنيفة فقط.

١٧ ـ الهجرة.

١٨ ـ الانقطاع إلى البحث عن المعرفة.

١٩ ـ لماذا تختلف الأمة عن سائر الجماعات الأخرى، فيما يتصل بالجهاد في سبيل الله؟ (لأن الله قد أمرها بالجهاد المقدّس).

٢٠ ـ التمرد على الحاكم.

٢١ ـ العدو القريب والعدو البعيد.

٢٢ ـ الرد على الذين يؤكدون أن الجهاد دفاعيّ فقط.

٢٣ ـ آية السيف ٩ ـ ٥. سورة البقرة.

٢٤ ـ مجتمع مكة ومجتمع المدينة.

٢٥ ـ القتال اليوم واجبٌ على جميع المسلمين.

٢٦ ـ وجوه الجهاد ليست جملاً متتالية: جهاد النفس، جهاد إبليس، جهاد المشركين والمنافقين.

٢٧ ـ الخوف من الإخفاق.

٢٨ ـ القيادة في القتال.

٢٩ ـ يمين الولاء للقتال حتى الموت.

٣٠ ـ الحث على الجهاد في سبيل الله.

٣١ ـ العقاب لمن تخلّف عن الجهاد.

٣٢ ـ الصعوبات الشرعية ودحضها.

٣٣ ـ التنظيمات الأخلاقية والفقهية للجهاد.

إن قراءة هذه العناوين وحدها، تتيح العثور على معالم «البرهنة» البسيطة والكافية، لتعبئة جميع المسلمين الذين «خامرهم اليأس»، أي جميع الذين تُركوا لحساب النضال القومي، والدولة القائدة، والنمو الاقتصادي الذي يغذّيه ويسنده الغرب، والاجتثاث الاجتماعي الثقافي، والإفقار والتهميش.. إن تلك الملايين من الرجال والنساء، الذين هم مواطنون بالقوة، والذين يفتح لهم الدينُ إمكان أن يصبحوا أشخاصاً على صورة الله، يجدون أنفسهم في الواقع، محرومين من الحقوق الأولية (حق العمل والسكن والإعلام والتربية والمشاركة السياسية) ومن إطار التعبير الديني الوافي بالغرض. وذلك وضعٌ لا يُغتفر، ويُبطل الوعد الإلهي، ويلغي عمل الرسول، ويفرض بالتالي، العودة إلى القتال في سبيل الله. ولنفهم من ذلك: البقاء في الميثاق الذي عقد بين الله ومخلوقاته. وهكذا يُقرأ التطورُ السياسي، بوساطة نموذج «المدينة» الاجتماعي ـ الديني. ويستدعي حلاً مماثلاً، للحل الذي استخدمه النبيُّ ﷺ ضد الكفار، الذي حقّقه ابن تيمية مرة أخرى في سورية ضد المغول.

هذا الحل قد حدّده الله بجلاء، وفرضه في آية السيف. ويجدر بنا أن نقرأ الفقرة المتعلقة بهذه الآية، التي كرّست لها أنا نفسي تحليلاً طويلاً؛ «علوم الإنسان والمجتمع المطبّقة على دراسة الإسلام»، في «العلوم الاجتماعية في الجزائر» (الجزائر عام ١٩٨٦). إن معظم مفسّري القرآن الكريم، قالوا شيئاً عن إحدى الآيات التي تسمّى «آية السيف» (٩ ـ ٥). وهذه هي الآية:

﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾.

علّق المفسّر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: قال الضحّاك بن مزاحم: إنه يلغي كلّ عهد بين النبي عليه الصلاة والسلام، وكل كافر. كما يلغي كل عقد وكل اتفاق. وقال العوفي بصدد هذه الآية محتجّاً بابن عباس: لم يبق من عقد ولا ميثاق حمايةٍ يُعترف به لكافر منذ أن نزل هذا الحلّ من الالتزام المثبت في عهد».

ويقول المفسر الكلبي: إن إلغاء الأمر بمسالمة الكفار، والغفران لهم،والتعرض السلبي لهم، واحتمال إهاناتهم، وقد سبق هنا الأمر بقتالهم. ومن شأن ذلك أن يجعل تكرار إلغاء الأمر، بمسالمة الكفار في كل مقطع من القرآن الكريم، أمراً زائداً عن اللزوم. إن الأمر بمسالمتهم، قد أُعطي في ١١٤ آية، موزّعة في ٥٤ سورة. وكل ذلك قد نسخ بالآيتين (٥ من سورة التوبة) و(٢١٦ من سورة البقرة) (كتب عليكم القتال).

ويستمر النص في استشهاده بالثقات، الذين تعترف بهم السنةُ «القويمة».

كنت قد شرعت بتعريف لهذه المنظومة، في دراستي «الإسلام في التاريخ» (مغرب - مشرق). ويكفي أن أضيف هنا بعض الإيضاحات، انطلاقاً من «البيان» الداعي إلى «الجهاد».

ينبغي أن نتذكر مادة الاستشهاد: القرآن الكريم، والحديث، وتعاليم المؤلفين - مثل ابن تيمية الملقب بـ«شيخ الإسلام»، و«ابن كثير» وهو حجة حنبلية أخرى - وهي تحتلّ القسم الأكبر من البيان. ويحاول المسلمون الذين أَلِفوا هذه النصوص الكلاسيكية، وهم يرجعون إليها مباشرة، أن يقلّلوا من أهمية البيان، مستخدمين الحكم «المسبق الحديث»

ضدّ الاستشهاد. وبالفعل. إن قوة الخطاب الإسلامي المقنعة والمعبّئة، هي أشد فعالية، كلما عُمِدَ إلى النصوص المقدّسة، أو التي أضفى عليها القداسة إجماعُ المؤمنين (كما هي الحال مع ابن تيمية). فأُطلقت على الحالة الراهنة، وكُيّفت مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يعيشها العددُ الأكبر. يمكن للاستشهاد أن يناقش،داخل الفكر الإسلامي، من حيث ملاءمته الدلالية، ومن حيث علاقته بالسياق، وبالشريعة اللاهوتية في الاستعانة بالقرآن والحديث. هناك أيضاً تنوّع المدارس والمناهج التفسيرية، التي كانت تقود في الحقبة الكلاسيكية، إلى استخدامات مختلفة للاستشهاد. وتجدر الإشارة بهذا الصدد، إلى أن الإجماع السياسي الذي تحقق بين الحركات الإسلامية منذ السبعينات، يتجه إلى أن ينسي الرهانات اللاهوتية، والنقاشات في أعمال المؤرخين. وهي نقاشات كانت تعدّ حاسمة لدى المفكرين الكلاسيكيين. هناك إذن انتقال علومي (ابيستيمولوجي) داخل المنظومة المعرفية الخاصة بالفكر الإسلامي؛ إن مبدأ العودة إلى النصوص المؤسسة، قد حوفظ عليه، بل ازداد الأمر تصلّباً. لكنَّ المعالجة الدلالية والاستدلالية للنصوص، خاضعة خضوعاً تاماً لغاية ايديولوجية، تستبعد جميع الإجراءات العلمية (النحو، علم الدلالة، البلاغة، التاريخ، علم الكلام، بل والفلسفة) التي ينبغي أن يتقنها كلّ عالم من علماء الشريعة.

في هذا المنظور، يفقد مفهوم مؤلف النص كلَّ دلالته، كل ملاءمته. وليس محمد عبد السلام فرج سوى صدىً لصوت جماعي. لتخيّل اجتماعي، يترصّد جميع المعاني الإضافية للكلمات، جميع الأصداء السياسية الاجتماعية، جميع انتفاضات الأمل التي تدخلها النصوص المجمّعة في البيان. إن آلاف المواعظ في الجوامع، والخطب العامة، والمقالات، والمحاضرات، والمؤلّفات، تنقل وتنشر على نحو عريض

الشحنات الانفعالية ذاتها، بالاستشهادات ذاتها، وبالمفردات ذاتها، فتفعل فعلها الأكثر نجوعاً، ممّا لو كُرّر استعمالها بصورة شعائرية. مثل نهر غزير، يجمع في طريقه العناصر الأكثر تنوعاً. إن السنة الإسلامية الغنية؛ سنّة الاحتجاج باسم المطلق الذي أنزله الله، تُدعى لتلعب الدور الثوري نفسه، إبّان ظهورها الأول في مكة والمدينة. لقد كان الجهاد في الواقع، هو ردّ النبي ﷺ عسكرياً، على التهديد بالإبادة الذي أطلقه المشركون والكفار (وهما التسميتان السجاليّتان اللتان وضعهما القرآن الكريم لفئتين دينيتين ووصمهما إلى الأبد) على المؤمنين (وهم في الواقع، مجموعة الأقلية المسلمة التي كانت في طور الطفوّ كقوة اجتماعية وسياسية وثقافية جديدة). وهاجم القرآن الكريم الأعراب، الذين كانوا في ريبة من أمر الإسلام (فلم يتضامنوا مع القضية الجديدة)، والذين رفضوا المشاركة في الجهاد، بالحدّة نفسها، والسخط الروحي نفسه، الموجودين في الصوت الجماعي الذي عبّر عنه البيان.

وهكذا فإن تجربة «المدينة»، أدخلت نموذجاً جديداً في العمل التاريخي، بوساطة خطاب، يمزج الاندفاعة الروحية بضرورة الصراع السياسي، فيقوم بوظيفة «القصة المؤسسة» بالنسبة إلى الجماعة المؤمنة.

يمكننا أن نستخلص السمات التالية، من المنظومة المعرفية الكامنة في البيان كله، وفي النص الجماعي الذي هو فقرة منه:

١ ـ كلّ شيء يجري داخل الحظيرة العقائدية المحدودة، بحدود المدونة القرآنية، والتوسّعات الدلالية والشرعية ـ اللاهوتية، كما اصطفتها وكرّستها ونقلتها السنةُ القويمةُ.

٢ ـ يتركّز الانتباه على الأمر الإلهي، وواجب كل مؤمن في أن يطيعه.

٣ ـ الأفضلية والأوليّة، للقاعدة التي تحدد السلوك العملي في مجتمع المؤمنين، وهما تقودان إلى إلغاء مئة وأربع عشرة آية، تمثل مع ذلك تعليماً

من الله، امتدّ على عدة سنوات من الرسالة. وبتعبير آخر: كانت الغلبة لما هو شرعي على ما هو لاهوتي.

٤ ـ إن مسألة النسخ الأساسية، قد قضى فيها الثقات قضاء نهائياً كرّسته السنّة (الواقع أن هناك نقاشاً حول المبدأ والكيفيات بين العلماء الكلاسيكيين).

٥ ـ إن المشركين، والكفار، والمؤمنين، لم يعودوا يُعتبرون كمجموعات اجتماعية متنافسة. وإنما كأوضاع لاهوتية ـ شرعية، تخضع للأحكام الشرعية نفسها في أشد السياقات التاريخية اختلافاً.

٦ ـ إن الحوادث التاريخية، والاجتماعية الأولية، التي كانت الباعث على نزول الآيتين (٩ ـ ٥) و(٢ ـ٢١٦) اللتين مرَّ ذكرهما تُصعّد وتُضفى عليها القداسةُ بفضل إطار الدولة العام الذي أنشأته ظاهرة التنزيل.

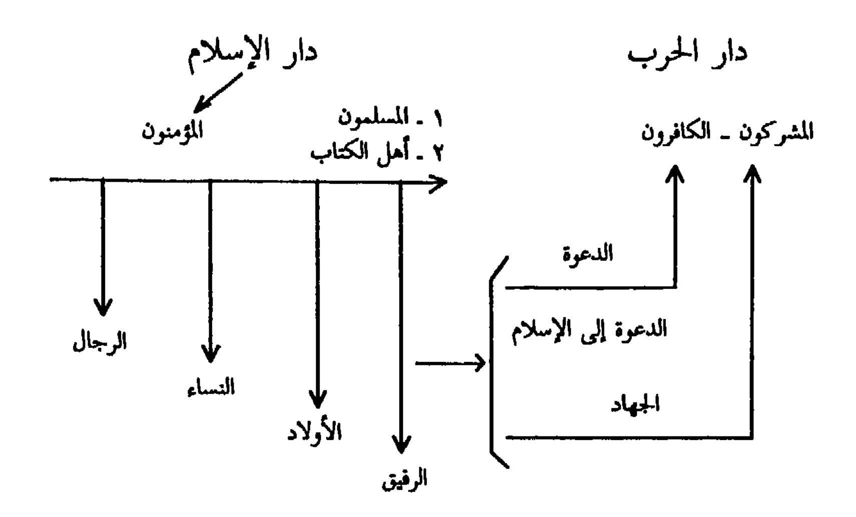
٧ ـ إن الثقات الذين كرّستهم السنة، يشاركون في ظاهرة التنزيل شرعياً. ومن مستوى هذه المشاركة، إن إعلامهم لا يخضع للنقاش، وتأويلاتهم معصومة. وهم يشكلون المعالم العقائدية، التي تضمن السير «المنطقي»، والمتماسك، للخطاب الإسلامي المشترك.

إن هذه السمات السبعة التي استخلصناها، هي مسلّمات تشكّل الهيكل «الابيستيمي» لكل الخطاب الإسلامي، كما يعمل عمله منذ أن جمع القرآن الكريم في مدوّنة رسمية مغلقة (هي المصحف)، من البلاغات المنزلة، والمقروءة على هذا الأساس، من العلماء الثقات المعتمدين. إن التوسّع، لا بل الانفجار الدلالي، للبلاغات المنزلة لا حدّ لهما. وهما يتكرران كما يشهد بذلك «البيان». لكن استراتيجيات القراءة «القويمة»، ولّدت حظائر عقائدية متفاوتة الضيق، بحسب الطلبات المعرفية (الفلاسفة: المتكلمون، المتصوفون)، أو الإيديولوجية (الفقهاء، المجاهدون)، الموجّهة إلى القرآن الكريم في مجموعه.

داخل الحظيرة العقائدية، التي تُقدَّم على أنها الفسحة الحقيقية للدين الحق، الفسحة الوحيدة التي لا بديل لها، إنما يتكوّن ويؤكّد ذاته، الشخصُ «المسلم». بين أيدينا ها هنا ـ في الوقت نفسه ـ كلُّ فسحة «ما يمكن التفكير فيه» والذي يشير ضمناً إلى فسحة «مالايمكن التفكير فيه». وهي فسحة لايمكن للشخص أن يبلغها، إلا إذا خرق حدود الحظيرة العقائدية.

إن الاستشهادات الطويلة بابن تيمية في «البيان»، تؤكّد جميع السمات المميّزة، للمنظومة المعرفية الإسلامية. فالبيان يستخدم حجّةً من القرن الرابع عشر، للعودة إلى تجربة «المدينة». وللتأكيد في الوقت نفسه، على صحة الاحتجاج الإسلامي المخترق للتاريخ ـ والذي ما يزال يفي بالغرض في القرن العشرين ـ وهو احتجاج على فوضى الدولة الغاشمة، التي يحكمها الكفّار: «السادات، الشاه، تيمورلنك». وكلهم تجسيد لفرعون، للقائد الظالم الذي يحلّ القوانين المدنّسة، محل السياسة الشرعية التي علّمها القرآن الكريم، وطبّقها النبي ﷺ ووضّحها، وذكّر بها على نحو منتظم الأئمة المصلحون.

وفي ذلك كله، يندّد المؤرخُ المتعلّق بالتاريخية، وعالم الاجتماع: بالمفارقة التاريخية، وبإلغاء تاريخية المعنى، الخاضع للتحوّلات السياسية والاقتصادية والثقافية في المجتمعات. في الواقع يجب أن نلاحظ «القطيعة»، بين المنظومة المعرفية الخاصة بمجتمعات «الكتاب»، وبين المنظومة المعرفيّة التي تُشيدُ بها مجتمعاتُنا المصنّعة، التي وحّدت بينها التكنولوجيا، والتي تعلمنت. إن التاريخ الروائي، وعلم الاجتماع الوصفي، ينبغي أن يدعا الكلام للانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية. فالمنظومة المعرفية المسلمة، من جوهر أسطوري؛ ومن الخطأ إذن أن يُحكم عليها، أو أن تُقدّم في منظور واحد، هو منظور المعرفة التاريخية المُعقلنة، لا بل كذلك الوضعية، أو التاريخية الرسمية، كما هي حال الكثير من المؤرخين المسلمين والغربيين.



كلما نزل السهمُ كان الوضعُ أدنى. أهل الكتاب مؤمنون، ويتكرر عندهم التراتب ذاته: الرجل ـ المرأة ـ الولد ـ الأمَة؛ لكنهم يخضعون لاختصاص سلطات قضائية خاصة بهم.

إن رهان هذه المقاربة النظرية، هو التعريف الدقيق لوضع «الشخص» في مجتمعات «الكتاب». وبلوغ هذا الوضع مرتبط، فعلاً، بمبدأ التبرير الشرعي من السلطة الروحية، التي يُشاد بها في هذه المجتمعات. ولا يُحصَل على التبرير، إلا بالرجوع إلى السلف الصالح الذين عاصروا زمن الافتتاح،تاريخ «الفرقة الناجية». جميع الأفراد ليسوا أشخاصاً، والأشخاص يزدادون رفعة وفضلاً، كلما اقتربوا من مثال التقوى التي يتطلبها القرآن الكريم، ويزدادون شرفاً كلما اقتربوا من آل النبي ﷺ.

هذا المبدأ العام لتصنيف الأشخاص والأفراد، يتعقّد بالتعريفات الشرعية، لأوضاع الرجل والمرأة والولد والرقيق (حتى إلغاء الرقيق). ومن

أجل إعادة الجهاد في المرحلة التاريخية الراهنة، يهدف البيان به، إلى إيقاف التطور الحديث، الذي يجنح إلى الخلط بين «الفرد والشخص»، بفرضه مفهوماً علمانياً هو مفهوم المواطن، مع حقوق متساوية في ممارسة الوظائف، ومع الأدوار المفتوحة للجميع في المجتمعات. ونحن نعلم جيداً، كم كان وضع المرأة، غرضاً للمجادلات الحادة في المجتمعات المسلمة، حيث يتصادم أكثر فأكثر، النموذج التقليدي (إعادة الشرع المنزل)، والإعلان الحديث عن حقوق الإنسان.

في منظور «البيان» - وهو منظور أوروبا الصليبيين والحروب الدينية (ما أدعوه مجتمعات الكتاب) - يُوجَّه القتالُ ضد الكفار الذين ليسوا أشخاصاً، والذين يعمرون دار الحرب. نحن إذن أمام رؤية تراتبية.

انظر المخطط فيما يلي:

كلما نزل السهم كان الوضع أدنى. أهل الكتاب مؤمنون؛ ويتكرر عندهم التراتب ذاته: الرجل - المرأة - الولد - الأمَة. لكنهم يخضعون لاختصاص سلطات قضائية خاصة بهم.

أمام هذه الرؤية التي «تبرّر شرعياً» مآسي الأمس واليوم، يجب أن نتساءل: كيف الخروج من الحظيرة العقائدية؟ لقد شقَّ الغرب طريق العلمانية التي خفّفت التوتّرات بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، وفرضت دوائر نشاط مستقلة. كالاقتصاد والقضاء والبحث العلمي. لكنه لم يتوصل بعد إلى أن يشكّل القيمِ الأخلاقية الروحية، التي تتطلبها مجتمعاتنا الحديثة أكثر فأكثر؛ أن يشكّلها كموضوعات علمية. وبعبارة أخرى، إن مشكلة «الشخص» تظلّ مطروحة بعد ممارسة سياسية وعلمية طويلة، مبنيّة على مسلّمة اضمحلال محتّم للدين. ولقد عبّر «دوركهايم» ببلاغة، عن هذا الاقتناع «العلمي» بهذه العبارات: «في الأصل، امتدّ الدين إلى كل شيء؛ كل ما هو اجتماعي فهو ديني. والكلمتان مترادفتان.

ثم تحرّرت شيئاً فشيئاً، الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية من الوظيفة الدينية. وتكوّنت على حدة، واتّخذت طابعاً زمنياً، اشتدّ بروزه شيئاً فشيئاً. «إن الله ـ إن صح التعبير ـ الذي كان ماثلاً في جميع العلاقات البشرية، انسحب منها تدريجياً. ترك العالم للناس ولمنازعاتهم. وعلى الأقل، إن استمر في هيمنته عليهم، فمن الأعالي ومن بعيد»[1].

قبل أن نفحص كيف يحاول الفكر العلمي الراهن، أن يتجاوز هذه النظرية المختزلة للدين. يجب أن نؤكد أن الفكر الإسلامي، الذي مازال حبيس حظيرَته العقائدية، لم يعرف بعد المسارات التربوية، والحلول الذرائعية التي طرأت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر. هذا ما دعوته «مالم يُفكر فيه» في الفكر الإسلامي. وذلك يفسّر ضرورة مقابلة الفكر الإسلامي، والفكر العلمي. مع التحلّي الدائم باليقظة في مسألة «العلميّة».

من المسلّم به أن الفكر الإسلامي، كما يُمارس في الخطاب الإسلامي المشترك، ينبذ دون فحص، مبدأ مثل هذه المقابلة ذاته. وتلك ستراتيجية رفض معروفة جداً، في كل منظومة معرفية عقائدية. بيد أننا نحتفظ من هذا الرفض، بهذا المطلب المشروع: بقدر ما يكون الفكر العلمي الذي تعترف به جماعةُ الباحثين، مرتبطاً بالتجربة التاريخية، وباللغات الغربية، يجب الاحتراس من تكرار الخطأ الأرسطي، الذي شيّد المقولات الكلية، من المقولات التي اقتطعها المعلم الأول في اللغة اليونانية.

وفضلاً عن ذلك، إن رهان المقابلة، هو اليوم كالأمس، الأساس النهائي للقيم التي تنشيء «الشخص» وتحدّد فكره وعمله. لقد عيّنت الدياناتُ التقليدية هذا الأساس، ونجحت في تأصيله في اقتناع الجميع. لقد أحاط الفكرُ العلمي، بالتعابير وبالمبلّغين الذين يشهدون على الوجود الذهني لهذا الأساس ؛ «الحركة، الكلام، النص، البناء، المؤسسة، الشخص، المجموعة»،

---

١ ـ في تقسيم العمل الإجتماعي. الكان ١٩٢٢، الطبعة الرابعة.

لكن هذا الفكر يفشل في جعل طبيعة ماهو ديني موضوعياً.

لا يعني ذلك وجوب الانسياق مع الموجة الحالية، موجة التديّن المفرط الذي يغطي، بحجاب روحاني، المطالب النفسانية والسياسية المرتبطة ارتباطاً واضحاً، بالانقلابات البنيوية والمدمرة في مجتمعاتنا. وأنا أميّز خطين متكاملين للبحث، من أجل تجاوز النظريات المختزلة، والرفض العقائدي والنظر الروحاني حول القيم والمبادىء المبرّرة.

أ ـ ينبغي للانتروبولوجيا الدينية، أن تدمج الديانات الثلاث المنزلة في بحثها، منهية استبعاد المثال الإسلامي.

ب ـ ينبغي للفكر الإسلامي، أن يخرج من دائرته العقائدية، ليستفيد من أدوات العلوم الاجتماعية وأسئلتها. وهي علوم اغتنت بإشكالية مجتمعات «الكتاب».

يُحدث الإسلام في الباحثين الغربيين سحراً ونفوراً في آن معاً. إنهم يريدون أن يصغوا إلى مايقوله المسلمون عن أنفسهم، عن دينهم ومجتمعاتهم. لكنهم يأبون التفكير في الواقعة الدينية انطلاقاً من المثال الإسلامي. وعندما نعلم إلى أي حد تظل المسيحية، دون حركات الفكر المجدّد، مع أنها مستفيدة من بيئة علمية محرّضة جداً، نستطيع أن نقيس كم يظل الإسلام، من باب أولى، مشدوداً إلى التصوّرات الجماعية للجماهير المحرومة. هناك نوع من الإجماع، بين علماء الانتروبولوجيا على الخصوص، على عدم التصدّي لميدان الأديان المنزلة. في حين يكرّسون الكثير من الطاقة، لدراسة أقدم المجتمعات القبلية في أفريقيا واستراليا وأوقيانوسيا وأمريكا[1]. هل ينبغي تفسير هذا «الحذر»، بانتماء الباحثين إلى ديانات ماتزال تلعب أدواراً أساسية في مجتمعاتهم؟ اليهودية والمسيحية والإسلام سواسية، بهذا الصدد.

---

١ ـ كما يشهد بذلك عمل «ليفي ستروس»، والمؤلّف الجماعي: «مفهوم الشخص في افريقيا السوداء».

استقالة الباحثين، أو حذرهم أو لامبالاتهم؟ فيما يتعلق بالإسلام، يجب أن نضيف إليه استراتيجية الاستتار، لدى الكثير من معتنقي الإسلام؛ وهم لا يمضون بالتحليلات، في الاتجاهات التي تفضي إلى إلغاء المحظورات التي راكمها الإسلام الرسمي، منذ أن رسمت الدول القومية حدود الاكتشاف المسموح. وهكذا فإن الفئة العلمية، الحرة مبدئياً في التصدي لجميع الموضوعات، وكشف النقاب عن جميع آليات تنكر الرهانات الحقيقية لكل حياة اجتماعية، تؤثر التواطؤ مع المجموعات المهيمنة. وأكثر من ذلك، يزداد الأدب التمجيدي للإسلام غنىً، بفضل بعض المستشرقين «ذوي الشهرة».

هناك حصارٌ على البحث عن الإسلام، من حيث هو دين. بما أن المسلمين يخضعون أكثر فأكثر، للقيود السياسية والثقافية والنفسانية التي تترسخ في مجتمعاتهم. بينما يغلّب معتنقو الإسلام، الذين فتنتهم الفعالية السياسية «للأصوليين». أوصافَ الباحثين السياسيين، في منظور قصير الأمد، على التناول النقدي الجديد الذي لابد منه، نقد الهيكل «الابيتسيمي» للمنظومة المعرفية الإسلامية، منظوراً إليها على الأمد الطويل.

لقد حسبت حساب هذا التقصير، فحاولتُ أن أُظهر أن ظاهرة الوحي، لم تعد مشكلةً مقصورة على اللاهوتيين. فهي مجال لمداخلة استراتيجية بالنسبة إلى المؤرخ (تاريخ النص القرآني والأدب التفسيري)، وبالنسبة إلى العالم الاجتماعي (علم اجتماع العقيدة، والأمل، الخطاب الديني، والممارسة الدينية المرتبطة بالقرآن الكريم و ـ أو التقاليد المحلية القديمة)، وبالنسبة إلى عالم النفس (استبطان «القيم»، والرصيد الرمزي الديني، ودور «الوحي» في التكامل النفسي ـ الاجتماعي ـ الثقافي للشخص)، وبالنسبة إلى القانوني (أصول القانون المسمّى القانون الديني وأسسه)، وبالنسبة إلى عالم الانتروبولوجيا (الوحي كخطاب يبرّر شرعياً

جميع ضروب السيطرة: السياسية والاقتصادية والنفسانية والرمزية؛ سيطرة الرجل البالغ على المرأة، على الولد والمراهق، سيطرة صاحب العمل على العامل، الغني على الفقير، القديس على المؤمن، الشيخ الروحي على السالك، العالم على العلماني...

جميع هذه التراتبات ماتزال نافذة المفعول، وهي تحافظ على صحة المنظومة المعرفية المؤسّسة على أوّلية الوحي. ونستطيع تدريجياً أن نعيد تركيب جميع الآليات الاجتماعية ـ الثقافية، التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، وشرعية النظام السياسي، وهما بدورهما يشرطان على نحو وثيق وضع «الشخص» وتطوّره.

لاشك أننا يمكن أن نقع على هذه المشكلات، وأن نعالجها انطلاقاً من موضوعات شائعة؛ مثل الدولة، المجتمع المدني، والسلطة الروحية والسلطة الزمنية، والأسطورة والتاريخية، ونظام الإنتاج والتبادل، وبنى القرابة الأولية، وسوسيولوجيا الحق.. الخ. وتجد الممارسةُ العلمية الغربية راحةً أكبر، عندما تؤجّل، أو تتحاشى، أو تحذف المسألة الدينية. ولذلك نستطيع أن نعثر على أبحاث مكرّسة، لشتى الموضوعات التي عدّدناها آنفاً. لكنها أبحاث محدودة، غالباً، في طموحاتها العلمية، ومعلوماتها، وإسهامها العملي والنظري، ولا سيما عددها. كيف يُبرَّرُ علمياً، تنحيةُ ما هو ديني، أو تعليقُه، أو حذفُه الصريح. في مجتمعاتٍ «اللهُ» ماثلٌ فيها، على جميع مستويات الوجود الاجتماعي، والخطاب الذي يعبّر عنه، خلافاً لما ذكره دوركهايم، في مطلع هذا القرن؟ ألا يجوز اعتبار أن الفكر العلمي، يمكنه وينبغي له استغلال مثال مجتمعات «الكتاب»، حيث ينفتح الدين للثقافة العالمة، المعقلنة، مع إدامته للممارسات الرمزية، التي تحوّل الحقائق الذهنية، إلى نظام اجتماعي ملزم.

إن المجتمعات المسلمة المعاصرة هي بهذا الصدد، مختبرات بالغة الغنى

بتعاليمها، بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية، لكن تحليلها ظلّ قاصراً، والمعرفة بها سيئة جداً، لأن أماكن تكوين الباحثين، كانت غير كافية. أو غير ملائمة لمقتضى الحال. ولأن المناهج والعدّة الإدراكية المتوافرة غير وافية بالغرض من أجل فك رموز الأوضاع، والممارسات، والعقائد، والمؤسسات، والتطورات النوعية غالباً. يخطر لي مثلاً الجانب الجنسي، وبنى القرابة، والمدوّنات القانونية التي تؤلف بين الشرع الإسلامي التقليدي والحقوق الحديثة، والمقابلات بين قوانين الشرف وضرورات الاقتصاد الصناعي، والتناقضات بين وضع الحق والقانون وبين الوضع الأبوي، والتوترات والانقطاعات، بين الرؤية الطوباوية للسلطة الروحية، ممارسة السلطات الطاغية.. الخ.

إن التراث الثقافي والفكري والروحي الذي تراكم في السنّة الإسلامية، مايزال يغذي الطموح إلى المثل الأعلى للشخص - الإنسان الكامل - كما حدّد الله سماته وسبل تحقّقه، وكما رسم الأولياء، والمتصوفون، والمفكرون، طريق هذا المثل الأعلى في حياتهم الشخصية، وفي الرواية التي تركوها عن تجربتهم. إن حنيناً قوياً للكائن، لا ينفصل عن الرغبة العارمة في الديمومة؛ الرغبة التي تُطبق على كل روح متماسّة مع الوعد بالخلود الأبدي، يستثير المسلم استثارته للمؤمنين اليهود والمسيحيين، الذين غذّتهم وعود الكتاب المقدّس. هذا المعطى الذي لا سبيل إلى اختزاله، في الإنسان المنحدر من مجتمعات «الكتاب»، هو الذي يسعى إلى الإفصاح عن ذاته، وإلى التجسّد من جديد في مختلف أشكال الوجود ونماذجه، التي تقترحها الحداثة. ومن المؤكد أن الفكر العلمي، يجنح إلى اختزال هذا المعطى المكوّن «للشخص»، بدلاً من أن يدرجه في جهده لتكبير الإنسان، على نحو مختلف عما هو عليه في التخيّل المعقلن وبواسطة هذا التخيل، وهو متخيّل غالباً ما يحل محل التخيّل الأسطوري.

القسم
الثاني

حديث مع الأستاذ محمد اركون[1]

الأسئلة التي طُرحت على الأستاذ «أركون» طُرِحتْ انطلاقاً من المشكلات التي أظهرت ندوةُ «الدين والمجتمع» التي أُقيمت بين عامي ١٩٨٨ و ١٩٨٩، في (IEDES)، مكانتها المركزية. وهي أسئلة خمسة، يُعلّق عليها، وينتقدها، قبل أن يُجيب عنها.

١ ـ مهما تكن جُذريّةُ التيّاراتُ الإسلامية اليوم، فهل ينبغي تحليلُها وكأنها تنتمي إلى حلقةِ استعادةِ سلطة الدين على السلطة المدنية والمجتمع، أم أننا نشهد حركةً ذات طبيعة ومدىً جديدين، حركةً تستجيب لظروفٍ لم تُعهَد من قبل في تاريخ علاقات الإسلام ـ والدول ـ والمجتمعات؟ وفي هذه الحالة الأخيرة، ما الطوابعُ الأصيلة التي تصنع جدّة الوضع؟

٢ ـ تدخُّلُ الدين، هل يَفعل فعله باعتباره الأخلاق التي تُلهم السلوك (ويبر)، أو بالإحالة إلى نموذج من التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي (لويس غارديه؛ المدينة المسلمة)؟ وهل التيار الإسلامي ناقلٌ لطوباويّةٍ اجتماعيّة، شبيهة بما حملته يهوديّة الحرية المطلقة في العشرينات، أو خلاصيّة «مسيحيات التحرر» اليوم في أمريكا اللاتينية وأفريقيا الجنوبية؟

٣ ـ ستظهر في العدد الذي نحضّره مقالةٌ عنوانها: «الماركسية ومسيحيةُ التحرّر في أمريكا اللاتينية» (ميخائيل لوي): كيف تتبدّى العلاقةُ بالماركسية في حالة المقارنة بين المثقفين والحركات الإسلامية؟

٤ ـ أمام المدّ الإسلامي وتحوّلات المجتمعات المسلمة، هل تحسّ ـ وأنتَ

١ ـ مجلة «العالم الثالث» المجلد ٣١ ـ رقم ١٢٣ ـ عدد تموز ـ أيلول.

رجل العلم - بضرورة إعادة بحث الوضعية المنهجية في العلوم الاجتماعية، وبالحاجة إلى مقارباتٍ مقتبسة من وقائع اجتماعية، تحيل إلى تواريخ وعلوم (ابيستيمية)، وأخلاق اجتماعية مميَّزة؟

٥ - هل يمكن أن نستشعر تطوراً مماثلاً بشأن فصل الزمني عن الروحي: العلمانية الغربيّة القائمة على الإقصاء المطلق لكل ماهو طائفي، تترك مكانها «لعلمانياتٍ على آفاق دينية» (هانزكنغ)؟

* * *

سوف أبدأ بملاحظتين إجماليتين حول الأسئلة الخمسة:

١ - إنني أقدّر تقديراً عالياً الانفتاح العلمي لهذه الأسئلة، وروح البحث المقارن الذي استلهمته. ومن المستحَب أن يأخذ جميعُ الذين يكتبون عن إسلام الأمس واليوم بالحسبان، الظواهرَ الصالحة للمقارنة، مثل الماركسية، ومسيحية التحرّر في أمريكا اللاتينية، «والعلمانيات على آفاق دينية» المطلوبة في الغرب، ويهودية الحرّية المطلقة في العشرينات. وأشدّد على فضائل المقاربة، القائمة على المقارنة، لأن هناك ميلاً شديداً إلى احتباس الإسلام، في نوعيةٍ غير مقبولةٍ تاريخياً ومذهبياً. وتُؤَقنَمُ بعضُ «قيم» الإسلام (يُنظر إليها كأقانيم أو حقائق مطلقة)، فتُنتزع بذلك من مشروطيّتها التاريخية والسوسيولوجية، في اللحظة ذاتها التي يحتاج فيها الفكرُ الإسلامي إلى النظرة التاريخية.

٢ - يبقى أن الأسئلة الخمسة تتناول الظاهرة الإسلامية، التي غالى في تقديرها أدبُ الدراسات السياسية، الذي مافتئ يتوسّع منذ نحو خمس عشرة سنة. ولقد شوِّهت كلّياً، المنظوراتُ عن المجتمعات التي تُدعى مسلمةً، من حيث هي بنىً إجمالية خاضعة، كسائر المجتمعات، لعوامل التطور وآلياته العديدة والمتغيّرة. فليس للتيارات الإسلامية، الأهمية الحاسمة

التي توليها إياها، رؤيةٌ صنعتها وسائلُ الإعلام، وضربٌ من أدبٍ علمي، يُحدث قطعاً اعتباطياً في الإسلام من حيث هو دين، وفكرٌ وثقافة. قطعاً مفصولاً عن المجتمعات، من حيث هي بنىً معقّدة ومتحرّكة.

إني أحاول أن أردّ على هذا التوجّه، الذي هو توجّهٌ إيديولوجي أكثر من أن يكون علمياً، وهو أكثر ارتباطاً بمطالب التخيّل الغربي منه بالظاهرات المعقّدة، التي ينبغي تعيينُ نوعها وتحليلها في المجتمعات التي تُدعى مسلمة. وأقول «تُدعى» مسلمة، لأُدخل بالذات، الضرورةَ العلمية في النظر إلى المجتمعات أولاً، لا إلى الدين الذي أنتجه المجتمعُ أكثر مما أُنتج هو نفسُه المجتمع. إن الإسلام، بالرغم من ادعاء الإسلاميين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أن يفكّكوا بناءها، لايُفلت من قواعد التحليل التاريخي، والسوسيولوجي، والأنتربولوجي، والفلسفي بكل تأكيد.

وفي الإطار المنهجي والابستمولوجي سأقترح الآن بعض عناصر الجواب عن النقاط الرئيسية:

١ ـ في منظومة العقائد واللاعقائد لدى الإسلاميين، ولدى جميع المؤمنين أيضاً، تُعتبَر استعادةُ السلطة الدينية على السلطة والمجتمع، بالتأكيد، معطىً ثابتاً، ولايمكن الالتفاف عليه. وفي ذلك، لايختلف الإسلامُ عن المسيحية، واليهودية وغيرها من الديانات الكبرى. ومسألة السلطة الدينية كهيئةٍ لتبرير السلطات ـ وقبل كل شيء سلطة الدولة ـ قد أُثيرت غداة وفاة النبي ﷺ (٦٣٢)م، ولم تغادر قط منذئذٍ، الوعيَ والفكر الإسلاميين. فبصدد هذه السلطة الدينية، التي تُستدعى دائماً إلى السلطة المدنية والمجتمع، تواجهت السنّةُ والشيعة، مواجهة عنيفة قروناً طوالاً. ومايزالون حتى أيامنا هذه منقسمين لاهوتياً. والمسيحية أيضاً ماتزال متشدّدة حول هذه النقطة، كما أظهر ذلك رفض الكاردينال «لوستيجر» المشاركة في الاحتفال بنقل جثمان الراهب «غريغوار» إلى البانتيون.

بيد أن من الخطأ الاقتصار على هذا التفسير المذهبي؛ فالحركات الإسلامية الحاضرة منقطعة، بالفعل، عن الفكر اللاهوتي الكلاسيكي، انقطاع البحوث الحديثة بشأن التمفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدينية. إن مفهوم السلطة الدينية، الذي يُصدِّر به الخطابُ الإسلامي، تصوّرٌ غامض، غير تاريخي، أسطوري، لنموذج الدولة الإسلامية التي افتتحها محمد ﷺ في المدينة عام ٦٢٢م. هذا التصوّر يبني بقوةٍ، تخيّلاً اجتماعيّاً تستثيره، فعلاً، المطالبةُ بالمشاركة السياسية في السلطة المدنية، التي يحتكرها زعيمٌ، يسنده هو نفسه حزبٌ وحيدٌ في معظم الحالات. ينبغي الكلامُ إذن عن تدويلٍ للإسلام، أكثر منهجيةً وقابليةً للتلاعب، من التدويل الذي أدخلته منذ عام ٦٦٢م الدولة الأُموية في دمشق. وهذه الظاهرة قديمةٌ جداً، وهي مستمرةٌ على كامل الساحة السياسية، التي يكون فيها الإسلامُ دين الأغلبية. حينئذٍ نشاهد اتجاهاً معاكساً لجميع المراقبين، الذين يوهمون تماماً بعكس ماهو سائدٌ في كل مكان: ماهو سياسي يهيمن على الديني، ويستخدمه لغاياته الخاصة لا العكس. وتستحوذ الأجيال الجديدة التي ترعرعت في سياق الدول المستقلة أيضاً على هذا الإسلام نفسه، لتستنكر باسم سلطة الدين، المظالم التي لاتُغتفر، والصادرة عن الدول «المُغتصِبة» للشرعيات التي تُدعى إسلامية. وهكذا تَعكف الدول والمجتمعات على المزايدة، مزايدة المحاكاة، على الرصيد الرمزي الوحيد الجاهز. بعد نَبذ النماذج الغربية: «الإسلام»، لكن كلا المزايدين (الدولة والمجتمع)، لايصل بالفعل، إلى معرفة تاريخية ولاهوتية بالرصيد الرمزي المتنازع عليه، بل إن النزاع والمزايدة عبر المحاكاة، يقودان على العكس إلى ضياع المعنى؛ إلى تحويل للرموز الدينية الغنية، التي حملها القرآن الكريم، «وتجربة المدينة»، إلى مجرّد إشارات أو شعارات إيديولوجية.

٢ ـ يُفهَمُ ممّا سبق أنه لايمكن الكلام مباشرةً على تدخّل الديني: إن

الأقربُ إلى الصواب أن نتكلم عن تلاعبٍ بكل ماهو ديني، على مستوى كبير، من قِبَل الفاعلين الاجتماعيين، في تنافسهم للاستيلاء على السلطة السياسية وممارستها. جميعُ الحكومات تقريباً، المشكّلة على الأرض الإسلامية منذ الخمسينات، تتضمن وزارةً أو وزارة دولة للشؤون الدينية. وهذا يعني أن الذين يديرون شؤون المقدّسات (العلماء)، تُعيّنهم وتكافئهم الدولةُ. أما في الإسلام الكلاسيكي (القرن ٧ هـ - ١٣ م) فكان الموقعُ الدائم للعلماء، الذي يتمنّون أن يشغلوا هيئة السلطة الروحية (الإمام المجتهد)، هو رفض كل عبءٍ رسمي في جهاز الدولة. كل ماهو سياسي، يتقدّم، في هذه الشروط، على كل ماهو أخلاقي وروحي. ويتّضح ذلك في الأدب المذهبي المُنتَج في جميع اللغات الإسلامية منذ الخمسينات. فلسنا نسجّل أي عنوانٍ بارز حول اللاهوت، ولا الفلسفة، ولامنهجية الحق (أصول الفقه). ولست أقصد بالتأكيد، طبعات المؤلّفات التي ألفها مفكرون كبار، في الفترة الكلاسيكية أو الدراسات حول هذه المؤلّفات. بل إن هذه تظلّ نادرة، ومخيّبةً للأمل من الناحية العلمية. وليس هناك مؤلّف واحد في الأخلاق، يعادل فكرياً كتاب مسكويه (القرن ٤ هـ - ١٠ م). انظر ترجمتي Traite d Ethique الطبعة الثانية (دمشق عام ١٩٨٨).

إن التقصير الكلي في التفكير اللاهوتي، والأخلاقي، والفقهي، لايكاد يشدّد عليه أولئك الذين يتحدّثون بكثير من الثقة عن «يقظة الإسلام». و«الثورة الإسلامية» و«العودة إلى الدين» و«الأصولية الإسلامية»، الخ. إن تضييق الحقل العقلي في الفكر الإسلامي المعاصر، هو بمقدار امتداد الخطاب الإيديولوجي، الذي يُعيّن للإسلام وظائف جديدة، لا أخلاقية، لا بل مضادة للروحية. الإسلام ملجأ لهوّية المجتمعات، والمجموعات العرقية الثقافية التي اقتلعتها الحداثة الماديةُ من بناها وقيمها التقليدية. وهو أيضاً

ملاذٌ لجميع القوى الاجتماعية، التي لاتستطيع أن تعبّر عن نفسها سياسياً في مكانٍ آخر، غير الأماكن التي تحميها الحصانةُ الدينية. وهو أخيراً، وسيلةٌ للذين يريدون الاستيلاء على السلطة المدنية واستبعاد المنافسين. هذه الوظائف كما نرى؛ سياسيةٌ واجتماعية وبسيكولوجية في جوهرها. إنها لاتتطلّب مرتكزاتٍ فكريةً، إذ أن معظم الفاعلين الاجتماعيين، شبابٌ من ١٦ إلى ٣٠ عاماً بنسبة ٧٠٪ من السكان. وقد تكوّن وعيُ هؤلاء الشباب، بإيديولوجية القتال ضد القوة الاستعمارية (سنوات ١٩٥٠ - ١٩٦٠)، وضد الغرب الإمبريالي، وضدّ الأنظمة المنقطعة عن المجتمع المدني.

تَنضاف التقصيراتُ الإدارية على جميع المستويات، إلى رقابةٍ يَقِظةٍ، لتمنع تداول المؤلّفات العلمية والأبحاث الحديثة، في حين أن الأدب الرسمي والإسلامي منتشرٌ انتشاراً واسعاً. ويُحتَجُّ لذلك بنقص العُملةِ الصعبة، وبالغزو الثقافي الغربي، وبضرورة تشجيع نشر اللغة العربية، أو الإيرانية.. الواقع أن كلّ مداخلةٍ نقدية، بأسلوب علوم الإنسان والمجتمع، تصيب ضمناً أو صراحةً الخطابَ الإسلامي، كما تصيب ادعاءات السلطة للشرعية. وهكذا فإن الحقل الفكري غدا تابعاً للدولة، شأنُه شأن الحقلِ الديني، حيث يُمارَسُ فضلاً عن ذلك، كما قلنا، ضغطُ العامة، لا الضغطُ الشعبي.

كانت الكلمةُ العربية «شعب»، عظيمة التعبئة للشعب أثناء معارك التحرير، ومرح السنوات الأولى من نَيل الاستقلال. وكانت تُوحي، في آن واحد، بأقدم قيم الرجال، والنساء، الضاربين جذورهم في أراضيهم وقراهم ومدنهم، وبأعمال البطولة والعزّة ومقاومة الغزوات الخارجية، وبوعود الحرية والعدالة والازدهار التي ستكافئ الجميع على تضحياتهم. إن الهجرة السريعة والمعمّمة «الاقتلاع من الجذور»، والتزايد السكّاني الذي لاسبيل

إلى كبحه، والتمدين الفوضوي، والتعليم المدرسي الواسع ـ لكنه غير وافٍ بالغرض ورخيص التكاليف ـ مع توجيهات ايديولوجية على جميع المستويات، و«الثورات الزراعية» والصناعات الحديثة المحصورة في نسيج اجتماعي ـ ثقافي مسرف القدم، والإرادية السياسية التي تُلقي على الأجنبي، جميعَ الخيبات الكامنة المتراكمة في الداخل... جميع هذه العوامل وغيرها، قلبت المجتمعات التي تُدعى مسلمة، من المرحلة الشعبية إلى المرحلة العاميّة. ومن الملائم أن نتحدّث عن الإسلام العامي، لا الشعبي. والظاهرة العامية كثيرة الانتشار والهيمنة، بحيث أنها تجثم بثِقلها على الحياة السياسية والفكرية والثقافية، في جميع البلدان التي تُوصَف على نحو غير دقيق، بأنها مسلمة (أعني أن كلَّ بلدٍ هو، قبل كل شيء، دولةٌ ومجتمعٌ مدني بمكوّناتٍ متعدّدة وطوابع متغيّرة).

إن الدين من حيث هو صلةٌ تلقائية، غير مفكَّر فيها، بين الناس و«الألوهية»، و«المقدّس». والتجلّيات التي هي هبةٌ من لدن الله، يتدخّل في السياق العامّي بشكل سلوكٍ شعائري جماعي، وتقيّدٍ دقيق بالممنوعات الغذائية، والدلالات الثيابية، والتضامنات المباشرة. ثمّة قطاعاتٌ كاملة من المجتمع متروكةٌ للبطالة، للسكن الموبوء، لأكواخ الصفيح، لاختلال الأمن الاجتماعي، لتأثيرات الحياة الغالية الثمنَ. وتأتي الحركات الإسلامية لتخفّف من شدّة هذا الضيق، ولتبعثَ الآمال، ولتتصرف ضمن شبكةٍ من التضامنات التي دمّرتها الدولةُ المتباعدةُ عن هذه القطاعات، والتي يُديرها الفنّيون. وهكذا يتكوّن وعيٌ وقتيّ، لكنه مُدعّم بالقيمة الأخلاقية. وبهذا المعنى، من الإنصاف أن تقول: إن تدخل الدين يَفعل فعله كأخلاقٍ، لكنها أخلاق دون مُرتكز أخلاقي، اي دون فكرٍ متماسك ونَقدي، فكرٍ لايكتفي بسدّ بعض الثغرات، لكنه يعيد التفكير في وضع الإنسان، في مجتمعات مُزعزعة. إن الطوباوية الاجتماعية والسياسية، تتخذ بعض

قوامها، بفضل عمل الإسلاميين الأخلاقي ـ الإجتماعي. لكنها سرعان ماتكشف، حتى في الأوساط العاميّة، عن حدودها، وعن عدم وفائها بالغرض، وعن تهافتها. تجب العودةُ دائماً إلى غياب المِلاط العقلي والثقافي، الذي يُتيح تجاوز التلفيقات الإيديولوجية بنُتفٍ من الدين والمقدّس، ومن الذاكرة التاريخية، والأمل السياسي،، نُتفٍ محطّمةٍ، حطّمها تاريخٌ أُنتِج في مكان آخر. لقد كفّت المجتمعاتُ التي تُدعى مسلمةً، عن إنتاج تاريخها الخاص، منذ أن تخطّت البحارَ والمحيطات الحضارةُ المادية، والحداثة العقلية، اللتان وُلدتا وترعرعتا في الغرب.

٣ ـ إن علاقة الإسلام بالماركسية، حلّلها فيما مضى «مكسيم رودنسون» تحليلاً طويلاً. وينبغي أن يُستأنَف كلياً هذا العملُ، ولاسيما منذ انهيار الأنظمة الشيوعية في أوروبا وفي الشرق. لقد تَسمّت الجزائرُ غداة استقلالها: «الجمهورية الديمقراطية الشعبية»؛ وظنّت أن عليها استيراد نموذج التسيير الذاتي، الذي كان قد فشل مع ذلك في يوغوسلافيا. ونحن نعلم الروابط التي ربطت ناصر بتيتو، ونظرات الإعجاب التي نُظِر بها إلى تشيكوسلوفاكيا، وألمانيا الشرقية، وحتى رومانيا، دَعكَ من الصين الشعبية والاتحاد السوفياتي. وكانت الأنظمةُ الملكية تتّقي، طبعاً، هذه التأثيرات؛ وكانت الحربُ الإيديولوجية بين القوتين العظميين، تُحدث شرخاً ظاهراً جداً في الخطابات الرسمية. لكنه أقل فعالية في المسيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافيّة، التي قادت في كل مكان، إلى تلك «العاميّة» التي وصفناها آنفاً، إلى البنى القائمة على الفنيّين في الوزارات، إلى الانتلجنيسيا «أهل الفكر» الطفيليّة، إلى المثقفين النظاميين، الذين تركت استقالاتُهم في الميدان الإداري والفكري والثقافي، المجالَ حرّاً لتدخّل الإسلاميين.

إن الفكر الإسلامي كما يستعيده مؤرخو الفكر، غائبٌ عملياً في الوسط «المسلم». وهنا أيضاً من الصعب أن نحدّد بالضبط، ما الذي ينبغي

أن يُفهَم سوسيولوجياً وفكرياً، بالإسلام أو الوسط «المسلم»، حين يُقابَل مع الفكر الماركسي (لامع الشيوعية أو حتى الاشتراكية).

عبدالله العروي هو أحد المثقفين «المسلمين» النادرين جداً، إذ أدخل نقداً يمتّ بالنسب إلى الفكر الماركسي، في دراسته للإسلام لا كدين، بل كعامل تطورٍ تاريخيٍّ للمجتمعات. ويمكن أن نستشهد بأسماء أخرى، انساقت لما يُدعى الماركسية الفجّة لتفسير التاريخ العام للإسلام، أو على نحو أندر، لتفسير الدين الإسلامي. إن عدم كفاية المداخلات المعروفة حتى هذا اليوم، يعود في آن واحد، إلى إدراك ضعيف للمشروع الفلسفي في النقد الماركسي. كما يعود، لكن بشكل أخطر، إلى جهل لايُغتفَر للتاريخ الديني في الشرق الأدنى الذي انبثق منه الإسلامُ. فإذا ماأضفنا إلى ذلك، غياب نظريةٍ مقبولة للظاهرة الدينية حتى هذا اليوم، وغياب المقاربة اللغوية والتاريخية والأنتربولوجية لظاهرة الوحي، بحسب اليهودية والمسيحية والإسلام، وأخيراً غياب مفهوم «مجتمعات الكتاب» لدى المؤرخين وعلماء الاجتماع، استطعنا أن نُقدّر إلى أي حدّ يغدو عبثاً وخداعاً، الكلامُ على الإسلام في وضع المثقّفين اليوم. (وهذا يطرح في الوقت نفسه مشكلةً أعمّ، هي مشكلة وضع المثقفين ووظائفهم في السياق المسلم منذ الخمسينات. وبالجملة، منذ الانتقال من العهد الليبرالي عام ١٨٥٠ ـ ١٩٤٠، إلى عهد إيديولوجية الجهاد عام ١٩٥٢...).

في حالة وضع المثقفين. الصلةُ بالماركسية غير واعيةٍ لكنها واقعية، إذا مااعتبرنا البعدَ الرؤيوي الذي يعمّ الخطاب الماركسي، الذي كان يبشّر باضمحلال الدولة وبوحدة البروليتاريا، وبنهاية المظالم، وبالإخاء الذي يحيا في النفوس كرؤيةٍ أسطورية ـ جمالية، في جميع الخطابات الأصولية التي تتذرّع، إما بالديانات التقليدية، وإما بالديانات الزمنية. إن المؤمنين المسلمين والمسيحيين يرفضون بالتأكيد، المقدّمات الفلسفية في الماركسية.

لكن البروليتاريين والمؤمنين المناضلين، يلتقون في انتظار اكتمال «العهد الموعود». وينبغي ألاّ ننسى أن خطوط القوة في الأمل الجماعي، وبنى المجابهات في المجتمعات التقليديّة (في العصر الوسيط على الخصوص)، تظل بلا تغيير حتى أيامنا، فيما دعوتُه «مجتمعات الكتاب». وحين يجعل النظامُ الجمهوريُّ العلماني، من السياسية قضيّة الجميع (من حيث المبدأ)، فهو لم يُعدّل البنى الأنتروبولوجية للأمل الجماعي. ومن المؤسف أن العلوم الاجتماعية والسياسية، لاتتفحّص تفحّصاً كافياً، هذا المستوى العميق من التاريخ، والفكر الوارثين للنماذج العظمى، التي أدامتها الديانات والرؤى الخلاصيّة.

٤ ـ إني أُلامس ماينبغي أن يُدعى الوضعيّة. لكن ينبغي أن يُدعى أيضاً، التجريبية والنفعية في العلوم الاجتماعية والسياسية، في مواجهة ظواهر شديدة القدم، لكنها تتكرّر في أشكالٍ، وفي سياقات أصابتها الحداثة بطبيعة الحال. وأود أن أقول، طلباً للسرعة: إن الأفكار اللاهوتيّة والفلسفية الكلاسيكية، الغارقة في «المباحث التاريخية ـ المتعالية» (ميشيل فوكو)، قد جرّدت مُنتَجات الفكر من تاريخيّتها، ومن سوسيولوجيتها، لتَبني ماهيّات غير متحرّكة، وجواهر صرفة، وأقانيم لايجوز المساس بها. وبالاختصار، لتبني جميع ضروب الكائنات الذهنية المرتبطة اعتباطاً «بكلام الله» (ولاسيما في إطار الديانات التي تُدعى مُنزلةً). هذه الأبنية شديدة اللصوق بلغاتنا والتجذّر فيها، حتى إنها تحكم اليوم جميعَ الخطابات الأصولية. ويأتي «أوغست كونت»، و«دركهايم» وتلاميذهما فتنعكس الرؤى: المجتمع، هو المصدرُ والموضع لجميع التوالدات والتصوّرات والانبثاقات والانبعاثات، ردُّ فعل ضروري، صحيٌّ، لكنه عزّز الرؤيين المتنافستين، بدلاً من أن يوفّر أدوات التجاوز الضروري وأطره. وتُظهر المجابهاتُ الجاريةُ حول الدين والعلمانية بوضوحٍ، أن السّير نحو «فكر علمي جديد»، حتى

في الأوساط الفكرية والعلمية، متعرّجٌ، متعثّر، غامضٌ، عندما لايكون تراجعياً وإيديولوجيا صرفاً.

إن الضعف الأكبر اليوم في العلوم الاجتماعية، هو انحباسها في المثال الغربي، الذي يقوم أبداً كمصدر للشمول. في حين أن المرحلة التي لابدّ منها لتاريخ - الثقافات والأفكار - المقارن، لايكاد يلمحه الدارسون. إن محاولة أن يُقدِّمَ الإسلامُ، من حيث هو دينٌ وتقاليد فكرية، وكأنه بنيةُ النفس الشرقية مجمّدةً، سلبيةً كلياً، في حين أن الإسلام، من الناحية التاريخية واللاهوتية، والفلسفية والجغرافية السياسية، جزءٌ متمّم للمجال المتوسطي، ولمصادر الغرب العقلية والثقافية. وأن نعود في الثمانينيات إلى شروحات أسوأ من شروحات العالم الاستعماري حتى عام ١٩٥٠، وأن تَرفض علمُ الإسلام = (الخطابُ الغربي عن الإسلام، المُنتَج بإشراف أعلى علم معترفٍ به في الغرب)، التفكيرَ في الفرق بين المذهب التاريخي، وبين التاريخية[1] في كل مايتصل بالإسلام، وأن يظلِ المفهوم الابتدائي لنقد العقل اللاهوتي، والعقل الفقهي، غريباً، غيرَ مفكر فيه، لا بل غير قابلٍ للتفكير، في ممارسة الدراسات الإسلامية... أن يكون ذلك كله القاعدة لا الاستثناء، في مؤسسات التعليم والبحث، التي تنقل خطابَ الدراسات الإسلامية، يُفصح هذا كله بوضوح كافٍ، عن النقطة التي وصلت إليها العلوم التي تعالج الاجتماع والسياسة اليوم. ولست أُنكر دون شك، المواقع المتقدّمة التي تمّتْ في أقسامٍ مثل التاريخ وعلم اللغة، وعلم الاجتماع... لكن المخططات النظرية، والأجهزة الإدراكية، لاتغدو إجرائية إلا لدى اختبارها بأمثلة خارجةٍ عن الغرب والمسيحيّة. إن «مارسيل غوشيه»، الذي شيّد مفهوم نوعية المسيحية، كدين يقود إلى الخروج خارج الدين، لايقول شيئاً عن الإسلام. وذلك مثالٌ بين أمثلة أخرى كثيرة تشير إلى تأخرنا.

٥ ـ إن تصوّري للعلمانية، تبلغ حدّ الحذر من «العلمانيات على آفاقٍ دينية»، التي تحدّث عنها «هانز كنغ»، لا بل نبذها. وأنا أبذل جهدي منذ سنوات، انطلاقاً من مثال الإسلام، الذي كثيراً ماذُمَّ وأُسيءَ فهمُه وتأويله، أن أشق الطريق، لفكرٍ قائم على الدراسة المقارنة، لتجاوز جميع منظومات إنتاج المعنى ـ الديني والعلماني ـ التي تحاول أن ترفع المحلّي والتاريخي الجائز، والتجربة الخاصة، إلى الشامل، والمتعالي، والمقدّس، الذي لارجعة عنه. ويستتبع ذلك، مسافةً نقدية واحدة، إزاء جميع «القيم» الموروثة في جميع تقاليد الفكر، بما فيه عقل الأنوار، والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة. ويبدو لي غير كافٍ، إطلاقُ صفة العلمانية على العقلانية الجديدة التي هي في طور الانبثاق، في مواجهة منهجية ومعمّمة، بين الثقافات، وأنماط التفكير، والأطر السياسية لتحقيق المصائر الفردية والجماعية. ولاسيما إذا نظرنا إلى الفكر العلماني، في إطاره المؤسس الأكثر تقدّماً ـ عنيتُ الجمهورية الفرنسية ـ على أنه مايزال في مرحلة الرفض، والنبذ، والإدانة لتقاليد فكرية وحضارية عظيمة. وبدلاً من الاعتراف بالخصب الفكري للجدل الذي أدخله الإسلام، بفضل الميدان التاريخي، إن صحّ القول، إلى مجتمع لم يستنفد المواجهة بين نمطي إنتاج المعنى؛ النمط الديني والنمط العلماني، نرى تكاثر حملات التشهير، بالعودة إلى «ظلمات العصر الوسيط»، وذلك باسم «الاستبعاد المطلق للطائفية»، في لحظة يُنذَر فيها الفكرُ بإعادة التفكير، وبجهد متجدّد، في مقولات كل ماهو ديني، ومقدّس، واجتماعي، وسياسي، وبسيكولوجي، وبيولوجي، وتاريخي الخ.

إن مايميّز المثقف من جميع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، هو «العلاقة النقدية» التي يتعّهدها بالعناية، في ممارسته لمهنته (أيّاً كانت هذه المهنة)، مع مسألة المعنى. من الواضح بحسب هذا التعريف، أن المتمرّسين بالعلوم

الاجتماعية، أو حتى اللاهوتيين، أو الفلاسفة، ليسوا بالضرورة، مثقفين. وبالمقابل، يمكن للمهندسين والاقتصاديين والفلاحين والعمّال، أن يزاولوا المقتضيات الثقافية. وهذا مانتحقق منه في النقاشات الكبرى، المتعلقة بالمجتمع أو الحضارة، مثل قضية «رشدي» و«المنديل الإسلامي». ثمة إعادة توزيع عام للأدوار والوظائف، كلما طعن الفكرُ النقدي على النظريات والقيم والمفاهيم المتناقلة بكسلٍ، لإدامة الأمجاد القومية أو «هوّيات» الجماعات. وفي هذا العمل للانبعاث الجذري للفكر، وفي هذا الاستكشاف المتطلّب،، استكشاف «للاعتقادات» الجاهزة، أمام تقدّم جبهة المعارف العلمية التي لاسبيل إلى مقاومتها، إنّما ينبغي أن يُدرَس ويحلَّل، ويُفسَّر الإسلامُ والمجتمعات التي تعتدُّ به. إن علماء الاجتماع والسياسة سيجيبون: أن جمهور المسلمين يرفضون هذه المقاربة النقديّة، وأن خطابهم المتّسم بالعنف والانغلاق، هو الذي يجب أن يُرّد أولاً.... وهكذا يردّدون دائماً، بالرغم من إنكار الفكر الإسلامي ذاته، أن الإسلام الذي يخلط الزمني بالروحي، لايمكن استيعابُه في السياق الغربي. إن استذكار هذا الحصار النظري، الذي تؤيده أشهر «السلطات العلمية»، تُظهر كيف يمكن للعقل الأكثر استنارةً وانفتاحاً، والأكثر فتوحاتٍ، أن يخترع عقلانياتٍ خيالية، منذ أن تُهدَّد بالدمار التصوراتُ الخدّاعةُ التي طالما غذّته...

الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان:

الإسلام المعاصر، شأنه شأنُ المسيحية واليهودية، يهتمّ بحقوق الإنسان. ويبذل جهده ليُظهر أن القرآن وتعاليم النبي محمد ﷺ، تقدّم الرحم الأصلي لثقافة حقوق الإنسان.

إن هذه الإرادة لاستعادة رؤيا الإنسان، والممارسة الحقوقية ـ السياسية التي فرضت نفسها بالفعل، مع الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية على الخصوص، تجلت بوضوح في اليونسكو في ١٩ أيلول عام ١٩٨١: بناءً على مبادرة المجلس الإسلامي، وأمين سره العام «سالم عزام»، في أن يصدر إعلانٌ شاملٌ عن حقوق الإنسان.

من المهم تحليل نص هذا الإعلان، الذي يحوي ثلاثاً وعشرين مادةً، مرتكزةً جميعها على آياتٍ من القرآن، وعلى الأحاديث النبوية.

ينبغي للتحليل أن يُبسط في اتجاهين:

١ ـ إن وظيفة النص واستلهامه التمجيديين لاسبيل إلى إنكارهما؛ والمقصود إظهار أن الإسلام من حيث هو دينٌ، ليس منفتحاً فحسب لإعلان حقوق الإنسان والدفاع عنها، بل إن القرآن الكريم، كلام الله، قد حدّد هذه الحقوق في بداية القرن السابع، قبل ثورات الغرب بكثير. ويُلاحَظ أن إرادة الاستعادة وإجراءاتها، التي استخدمتها اليهودية والمسيحية المعاصرتان، تعبّر عن الاتجاه التمجيدي ذاته.

وإذا صَدمت هذه الممارسةُ بحقِّ المؤرِّخ، فينبغي ألاّ تغيب عن النظر الفائدةُ اليوم، من تقديس السلطة الدينية للتقاليد الدينية، للحقوق التي هي

بحاجةٍ إلى أن تُعلَّم ويُدافَع عنها، في سياقات الاضطهاد الشديد الانتشار، مع الأسف، في العالم الحالي.

٢ ـ إن التناول النقدي الجديد، للمضامين الواقعية في الكتب المقدسّة من جهة، وللثقافة الحديثة لحقوق الإنسان من جهة أخرى، يظلّ المهمة الفكرية الملحّة والضرورية. وأنا أرى هنا مناسبةً ممتازة، لتعزيز الفكر الديني على العموم، حين يُحمَلُ على الاعتراف: بأن أسمى التعاليم الدينية، والوحي ذاته ـ في الديانات التوحيدية الثلاث ـ خاضعةٌ **للتاريخيّة**.

إن الشروط الإيديولوجية، والحدود الثقافية التي طبعت بطابعها، ولادة حقوق الإنسان في الغرب وتطوّرها، ينبغي أن تكون غرضاً لنفس التناول النقدي، وذلك من أجل إنارةٍ أفضل للنقص حتى الآن، سواء في التخيّل الديني التقليدي، أم في التخيّل والدين المدني (أو العلماني) الذي أفرزته ثوارثُ الغرب الزمنيةُ.

لقد آن الأوان لافتتاح حقٍ جديد للمعقولية، يتمّ فيه تجاوزُ الخصومات القائمة على المحاكاة، وذات الجوهر الايديولوجي، بين الديانات التقليدية، والدين المدني المتضامن مع الظاهرة القوية التي وصفها «ف. بروديل» باسم: «الحضارة المادية».

وُجد دائماً في الغرب، مِيلٌ إلى استبعاد الإسلام من المجال الثقافي، التي أُعدّت فيه حقوق الإنسان، وأُعلِنت واحتفظت بمعناها. ورداً على هذا الاقتناع، كان «الإعلانُ الإسلامي الشامل لحقوق الإنسان» في ١٩ أيلول عام ١٩٨١، خلال جلسة رسمية في اليونسكو، بمبادرة من المجلس الإسلامي، ومن أمين سره العام: «سالم عزام». «وقد أعدّ نصَّ البيان، باحثون وفقهاء مسلمون رفيعوا المستوى، وممثّلون عن الحركات وتيارات الفكر الإسلامية». يجب التنويه بالفعل، أن المواد الثلاث والعشرين، مبنيّة على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية السنيّة (ولم ترجع إلى أي مرجع لمدوّنات الحديث الشيعية).

لنأخذ المبادئَ المؤكدة في المدخل، لأنها تسمح باستخلاص المسلّمات اللاهوتية التي تحكم مفهوم الحق ذاته: «لقد وهَبَ الإسلامُ العالمَ، مدوّنةً قانونية مثاليةً لحقوق الإنسان، منذ أربعة عشر قرناً. وغرضُ هذه الحقوق، أن تمنح الإنسانية الشرفَ والكرامة، وأن تُلغي الاستغلال والاضطهاد والظلم.

إن حقوق الإنسان في الإسلام، متأصّلةٌ تأصلاً قوياً، في الاقتناع بأن الله، والله وحده، هو خالق القانون ومصدر جميع حقوق الإنسان. وبالنظر إلى هذا الأصل الإلهي. لايجوز لأي قائدٍ، أو حكومة، أو جمعية، أو سلطة، أن تقيّد أو تلغي أو تنتهك بأية طريقة، حقوق الإنسان التي منحها الله...»

الفضل الأكبر لهذا البيان، هو أنه يعبّر عن اقتناعات، عن مواقف فكرية، عن مطالب يردّدها جميعُ المسلمين المعاصرين. يندّد المؤرخُ بالمغالطات التاريخية، وبإسقاطات التصوّرات الحديثة نحو الأزمنة الافتتاحية؛ العصر الأسطوري في الإسلام، ويشدّد القانوني على الطابع الأخلاقي المثالي، في مواد ظلّت حرفاً ميتاً، ومُنتهكة بصراحة في جميع البلدان المسلمة. مثل هذه الانتقادات مفرطة السهولة، ويمكن تطبيقها على مختلف الإعلانات الصادرة في الغرب، منذ الإعلان الأمريكي في عام ١٧٧٦ (عَرض توماس جيفرسون الفلسفي لحقوق الإنسان) والإعلان الأنضج إعداداً في فرنسا عام ١٧٨٩. فما يزال التاريخُ، تاريخ ألم معظم الناس، وحتى في البلدان التي ناضلت كثيراً من أجل حقوق الإنسان، مثل فرنسا، مايزال يُشار فيه إلى النقص والتأخر الفادحين. لكن من المؤكّد أنه ممّا لايُستهان به، أن تُغطّى بكامل السلطة الروحية للسنّة الإسلامية، حقوقٌ ثمينةٌ، مثل الحرية الدينية، وحرية التجمّع، والتفكير، والتنقّل الخ.

فيما يتعلّق بحقوق الإنسان بحسب الإسلام، ينبغي أن ينصبّ التحليلُ والتفكير، كما يبدو لي، على النقطتين التاليتين قبل غيرهما:

١ ـ ماقيمةُ الخطاب «الإسلامي» اليوم حول حقوق الإنسان؟ ومالصلةُ التي يمكن أن نتبيّنها، بين مايُسمّى إجمالياً «الإسلام»، وبين الدول ـ الأمم التي قام معظمُها بعد الحرب العالمية الثانية؟ وعلى نحوٍ أعم، ما الدلالة التي يمكن أن تمنحها اليوم، فكرةَ الأصل الإلهي حصراً لحقوق الإنسان؟ وماذا نفعل بذلك التأكيد «الفلسفي»، الذي يذهب إلى أن الإنسان يظفر بحقوقه عبر النضال السياسي والاجتماعي، عبر التقدم الثقافي، دون أن يكون مديناً بشيء لأية مبادرةٍ خارجةٍ عنه؟

٢ ـ إلى أي اتجاه فلسفي يمكن وينبغي لنا أن نوجّه البحث عن أصول حقوق الإنسان وعن ضمانات تطبيقها، اليوم؟

تجدر الإشارةُ إلى أن هذه المسائل، لايمكن أن تبرز في سياق المعقوليّة التي يقول بها مؤلّفو الإعلان الإسلامي. إن الأصل الإلهي للخليقة بأسرها، لايمكن أن يكون موضوعاً للتساؤل. والتشريع ملكُ الله وحده. وفي السياق العلماني المناضل، لايشكّل الأصلُ الديني لحقوق الإنسان أيضاً مسألةً ملائمة. وإذا كنا نذكرها، فذلك للإلحاح على القطيعة الثورية، التي تنتزع الإنسانَ من «الاستلاب» في المنظور الوضعي المختزِل.

أردت أن أدَلّ بذلك، على أن التناول النقدي، وانتقال مفهوم ـ الحقيقة الحق. في الإسلام، وأسسه ممكنان اليوم وضروريان. ولنتذكَر أن المصطلح القرآني «الحق»، ينطبق على الله من حيث هو حقيقةٌ مطلقة، متعالية. المصدرُ والمآلُ في آن واحد «لحقوق الله»، واحترام حقوقه يعني الحلولَ في الحق، الواقع الحق، والحقوق التي تنبع منه بالنسبة إلى الإنسان. في اللغة العربية الحالية، الانتقالُ من المفرد «حقّ»، إلى الجمع «حقوق»، يعبر عن إبطال القداسة عن الحق المُنتزع من القوة الدينية «للحق»، والمبدَّد في الاضطلاع بمسؤولية حقوقٍ جائزة، دنيوية، فردية.

الدول والأمم والأحزاب وحقوق الإنسان:

تذكير تاريخي:

عرف الفكرُ الإسلامي خطاباً، عن حقوق الله وحقوق الإنسان؛ ولحقوق الله الأوّلية والأفضلية على حقوق الإنسان. ولذلك يُلَحُّ كثيراً، على قيام كل مؤمن بالفروض الشرعية الخمسة: الشهادة والصلاة والزكاة الشرعية وصيام رمضان والحج إلى مكة. وبالطاعة إنما يَستبطن المؤمنون مفهومَ حقوق الله. بما أن جميع المخلوقات مدعوون إلى هذه الطاعة، فهم مُلزَمون باحترام الشروط الاجتماعية والسياسية، التي تسمح بأن يحيوا كلياً هذه العلاقة: حقوق الله وواجب الإنسان. وبعبارة أخرى: إن احترام حقوق الإنسان، مظهرٌ وشرطٌ أولي لاحترام حقوق الله.

بيد أن الحقوق المحدّدة على هذا النحو، داخل «العهد» الأساسي، أو الميثاق بين الخالق والمخلوق، تخصّ أولاً المؤمنين الذين يشكّلون جماعة روحيةً. وهذه الحقوق تمسّ، من حيث الإمكانية جميعَ الناس. وهي من ثمّ شاملةٌ بمقدار ما أن هؤلاء الناس مدعوون إلى الدخول في الميثاق. وفي الدولة الواقعية فئاتٌ لاهوتية تستتبع أوضاعاً قانونية مختلفة: فالقسمة الكبرى بين المؤمنين والكفار تتعقّد وتولّد أوضاعاً عدةً:

١ ـ هناك، داخل الأمة الانشطارُ الأكبر، الفتنة الكبرى، التي تولّد الجماعات المتنافسة: السنة والشيعة والخوارج، وكلٌّ منها يدّعي احتكار الحقّ، «الحقيقة والحق» الذي يُدير شؤون أعضاء الجماعة «المستقيمة الرأي» (الأرثوذكسية) المثاليّة في علاقاتهم، في الدول، وعلاقاتهم بالله.

٢ ـ هناك، خارج المؤمنين، أهلُ الكتاب الذين لهم وضعُ الذميّين،

الذين تحميهم الحكومةُ الإسلاميةُ؛ والمشركون الذي هم خارج الضمانات التي تكفلها الشريعةُ الإلهيةُ. ومن الناحية الشرعية، هناك حدودٌ واضحةٌ بين «دار الإسلام» التي تطبّق فيها الشريعةُ الإلهية، و«دار الحرب» حيث ستُطبّق، في نهاية الأمر، من حيثُ الإمكانية، الشريعةُ الإلهية.

٣ ـ داخل الأمة «أمة الدين الحق» (الأرثوذكسية) ذاتها، هناك بالطبع، اختلافاتٌ هامةٌ بين الإنسان الحر، والرقيق والمرأة والولد. لن نتريّث عند هذا الجانب الذي نعثر عليه في المنظومات القانونية الأخرى، والمرتبط بالتطوّر العام للحق. وبانتقال الحقوق التقليدية المطبوعة على نحوٍ ما، بأصناف اللاهوت العقائدية للحق الوضعي الحديث. وفي هذا المستوى، ينبغي البحثُ عن معايير الحداثة لتفادي المغالطات التاريخية والإسقاطات نحو الوراء.

اقتحام الحداثة:

مايُدعى «الحداثة» يقتحم «دارَ الإسلام» اقتحاماً شرساً، مع مجيء الواقعة الاستعمارية. وهذه الواقعة الاستعمارية، من وجهة النظر الدقيقة لتطوّر حقوق الإنسان، وانتشارها في إطار الحداثة الفكرية، تطرح مشكلات بالنسبة إلى الغرب، وبالنسبة إلى البلدان المسلمة على حدٍّ سواء.

ومن الضروري التوقف عندها، لتمييز موقفٍ إيديولوجي بالغ الاختلاط في كلا الجانبين.

طالما برّرت المشروعاتُ الاستعمارية ذاتّها في أوروبا، في القرن التاسع عشر، متذرّعةً بالمهمة التحضيرية: كان المقصود، (كما زعمت)، رفع الشعوب «المتأخرة إلى ثقافةٍ وحضارة شاملتين». وفي هذا المنظور، كان يبدو للبلدان المستعيرة مثل فرنسا، أن حقوق الإنسان قد صُدِّرت في

الوقت نفسه، الذي جرى فيه تصديرُ الثقافة والحضارة الحديثتين. وقد أسهمت الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية في هذه الحركة، بأن أنشأت مراكز تبشيرية حتى في أرض الإسلام.

نحن نعلم كيف انتهت المغامرةُ الاستعمارية. ومن الصعب اليوم الكلامُ على الأصول الغربية لحقوق الإنسان، أمام جمهور مسلم من غير إثارة الاحتجاجات الساخطة. ويجب ألاّ تغيب عن النظر حروبُ التحرير، والنضال الجاري ضد الإمبريالية الغربية، إذا شئنا أن نفهم المناخَ البسيكولوجي والإيديولوجي الذي يتطوّر فيه، منذ عشر سنوات، الخطابُ الإسلامي عن حقوق الإنسان. وليس من شك في أن المقصود هو المزايدة التي تعتمد المحاكاة، والتي تستعيد منطوقَ الإعلانات الغربية، لتمنحها أصلاً إسلامياً. العمليةُ إيديولوجيةٌ في جوهرها؛ وهي تحجب خلافاً أساسيّاً: ففي انكلترا وأمريكا وفرنسا، في القرن الثامن عشر، حُضِّر لإعلان حقوق الإنسان بحركةٍ قويةٍ لفلسفة «الأنوار»، ووجد ذلك الإعلانُ في صعود البرجوازية، وفي مواجهتها للنبلاء وللكهنوت، كانت قوةً اجتماعية واقتصادية قادرة على تأمين بداية تطبيقٍ سياسي، لأفكار المساواة والحرية والإخاء الجديدة.

لم تعرف البلدانُ المسلمةُ، في القرن التاسع عشر، سوى فقرات، سوى أصداء بعيدة لفلسفة الأنوار. إن عدداً محدداً جداً من المثقفين والباحثين والصحفيين والسياسيين والمسافرين، وصلوا إلى مدارس الغرب وجامعاته وآدابه، وتُدعى هذه الفترة بالفترة الليبرالية. وفيها ظنّت «نُخَبٌ» عربيةٌ وهندية وأندونيسية وتركية وإيرانية، أنها تستطيع أن تُفيد بلادها من «الأنوار» التي نشرها العلمُ، والثوراتُ السياسية في أوروبا. وحتى الحركة الإصلاحية السلفية «المستمسكة بالدين الحق»، مع جمال الدين الأفغاني. ومحمد عبده بخاصة، رحّبت بتلك

الفلسفة المحرِّرة للإنسان، والتي ألهمت خطابَ حقوق الإنسان. وكان الزعماءُ القوميون مثل فرحات عباس، وبورقيبة، وعلال الفاسي، وميشيل عفلق، وحتى عبد الناصر والقادة الجزائريين الأوائل في حرب التحرير، يَرجعون بملء إرادتهم إلى مبادئ عام ١٧٨٩ الكبرى. أما أتاتورك في تركيا، فقد فرض بتصميمٍ مُفرط، ثورةً علمانية في بلدٍ عريقٍ بتقاليده الإسلامية.

بيد أن «النُخب» الفكرية والسياسية لم تكن تستطيع أن تستند، كما كانت الحال في فرنسا وانكلترا، إلى طبقةٍ اجتماعية مستنيرة ودينامية، إلى حدٍّ يكفي لبعث الحياة في المؤسسات العلمانية، وفي جهاز الدولة الموافق لهذه الأفكار الجديدة. لقد ظلّت حقوقُ الإنسان القائمة على فلسفة الأنوار مَطلباً مثالياً، وموضوعاً للمعركة المعادية للاستعمار، دون تجذّر ثقافي واجتماعي في البلدان ذات التقاليد الإسلامية، أكثر مما كانت في بلدانها التي وُلدت فيها. ولابد من الإيضاح، أن حضارة الإسلام الكلاسيكية في هذه البلدان، (من القرن الأول إلى السابع الهجري - ومن القرن السابع إلى الثالث عشر ميلادي)، فقدت، قبل التدخّل الاستعماري بكثير، ديناميتها وقدرتها على التجدّد. إن الالتباس التاريخي الكبير، الذي سيسيطر على الأفكار مع انتصار إيديولوجية المعركة القومية بدءاً من الخمسينات، هو أن القطيعة مع حضارة الإسلام الكلاسيكية، مردّها حصراً إلى التدخل الإستعماري الذي أعقبته الهيمنةُ الإمبريالية، بعد استعادة السيادة السياسية. ولقد استأنف خطابُ «الثورة الإسلامية» في إيران، الموضوعات الكبرى لإيديولوجية المعركة القومية، التي كانت تحتفظ باستلهام اشتراكي علماني. وشدّدت على هذه الموضوعات باتجاه العودة إلى الينابيع الإسلامية والنضال ضدّ التغريب.

الدول ـ الأمم ـ الأحزاب. الإسلام وحقوق الإنسان:

من الملائم العودة إلى الدول ـ الأمم ـ الأحزاب المنحدرة من حركات التحرر، لكي نقدّر تقديراً مشخّصاً قيمة الصِلات بين الإسلام وحقوق الإنسان. فهذه الدول تبسط وتطوّر، بالفعل، إرادية[1] سياسية، تُلحق الدينَ بالدولة. شأنه شأن التربية القومية والإعلام والاقتصاد، أو أي قطّاع آخر في حياة المجتمعات. وغدا الإشراف على الدين، من قبل وزارة الشؤون الدينية ضرورياً بضغطين متزايدين:

١ ـ التزايد السكاني الذي وسّع الطلبات الاجتماعية والاقتصادية، يمنح الإسلام دوراً أولياً، لكي يُمفصل ويُقنّي ويؤسّس خطاباً مطلبيّاً، لايُحتَمَل التعبيرُ السياسيُّ المباشر عنه.

٢ ـ إن الدولة التي لم تستطع أن تُبرّر سلطتها بالإجراءات الديموقراطية، تحتاج إلى اللجوء إلى الإسلام لتبرير حضورها وسياستها، سياسة «التحديث»، مع محافظتها على مجال الاتّصال بالجماهير الشعبية. وهكذا يتمّ «التوفيقُ» بين اللجوء الضروري إلى الحضارة المادية والتكنولوجيا حاملتي الحداثة، وبين الرجوع المحتّم إلى التقاليد السلفية، بالعودة إلى نموذج التشريع الإسلامي والحكم الإسلامي والثقافة الإسلامية.

هذا التوفيق هو قبل كل شيء ترميقٌ[1] إيديولوجي، قِوامُه إخضاع المجتمعات لجميع إجراءات النمو الاقتصادي المستوردة من الغرب، مع إعادة «الأمارات» الثقافية للهوية الإسلامية أو تعزيزها: بناء الجوامع، تشجيع التعليم الديني، إنشاء الجامعات الإسلامية أو كليات اللاهوت، ارتداء الزي التقليدي، تطبيق الشريعة الخ.

إذا حاول رجالُ القانون، كما هي الحال في الجزائر، أن يؤسّسوا رابطةً

---

١ ـ الترميق: التلفيق والعمل الذي لم يُتقَن.

لحقوق الإنسان من أجل حماية المواطنين، أحسَّت الدولة بأنها موضعٌ للنزاع، وردّت بالرفض وبملاحقة المحرّضين على المشروع، وأحدثت رابطةً منافسةً سوف تشغل الميدان، دون المجازفة بعمل النظام الرسمي. حينئذ يتخذ الإعلانُ الإسلامي لحقوق الإنسان، كلَّ مداه الإيديولوجي والبسيكولوجي: إنه يُطمئن، بالفعل، المواطنين المؤمنين على إعلان حقوقٍ يكفلها الله؛ وهو يجرّد المطالب العلمانية الغربيّة الأصل من أهليّتها؛ وهو يوطّد الثقة في «حداثة» الشرع الإسلامي، وطابعه الشامل الذي لايجوز المساسُ به.

ثمّة تواطؤٌ عميقٌ، لاسبيل إلى تدميره؛ بين الدول الباحثة عن الشرعية، والوجدانات الجماعية المتلّهفة إلى العدالة، والحريات المدنية والمشاركات السياسية، والأمم التي تثيرها رغبةٌ أسطوريةٌ قديمةٌ في الوحدة (تلاقي الانتظار الأخروي للأمة الروحية، والأمل السياسي في الوحدة القوميّة. بحسب النموذج القومي الغربي للقرن التاسع عشر).

من السهل أن نُدرك جميع الصعوبات الإسلامية لحقوق الإنسان، في ظروفٍ تاريخية ومجتمعاتٍ معقّدة إلى هذا الحد. ومن السهل أن نقيس مدى ملاءمة البحث عن دلالة التعارض، بين الأصل الديني، وبين العلماني لحقوق الإنسان. المسألةُ قبل كل شيء تاريخية، ثم فلسفية. وهي مطروحة بحدّةٍ في أيامنا، أمام عودة الديني، وعدم الإعداد العقلي والثقافي لمجتمعاتنا، كي تقود النقاش بكل أبعاده: الانقطاعات التاريخية عن شروط طفوّ حقوق الإنسان في ثقافات شتّى، تطوّر مفهوم الحق ذاته، القرارات السياسية حول الفصل بين دوائر حياة الناس - الزمني والروحي، العلمانية والدين - القرارات «العلمية» حول - إدراك كلية العالم ومبررات حياتنا، توسّع الكتل السياسية التي تزعم أنها «مُعَقلنة»، وهي في الواقع «مُؤَدلجة» بقوة (مطبوعة بطابع إيديولوجي)... وليس

هذا كل شيء. نحن نعلم أكثر من أي وقتٍ مضى، أن اللغة رابطٌ اجتماعي، قوةٌ عاتيةٌ تفرض نفسها على الجميع. وبالنسبة إلى المجتمعات المسلمة، تظلّ اللغةُ مُشرَبةً «بالقيم» والمراجع الدينية. بينما العقلانية التي تُدعى علمية في الغرب، والفضيلة العلاجيّة، لابل الخلاصيّة ـ لخطاب حقوق الإنسان في إطار علماني مجرّد من قداسته ـ قد حلّا محل اللغة الدينية. وفي الحالتين، لابدّ من المراجعات النقدية، ومن نماذج جديدة للمعقولية، لإظهار أن حقوق الإنسان تَستلزم بخاصة، حتى في ثقافتنا المُعَلمنة، المبتورة عن الألوهية، تستلزم قداسةَ الإنسان. وليس المقصود بالقداسة، المقدَّسَ التقليدي، الذي يُعلنه الخطاب الإسلامي المعاصر، والذي يُنتَهك كلّياً في الممارسة السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأكثر انتشاراً، وليس المقصود أيضاً، إضفاء القداسة المصطنعة على طريقة عبادة «الكائن الأسمى»، التي أُنشِئت في عهد الثورة الفرنسية. إن قداسة الإنسان، ينبغي أن تنتج عن ثقافة في حقوق الإنسان. وعن تحقيقٍ لهذه الحقوق، ثقافةٍ وتحقيقٍ لاينيان يتّسعان ويغتنيان.

التفكير المتزامن في إطار إسلامي، بين إسهامات العلمانية الإيجابية، وقيم الدين الباقية، مهمّةٌ وممكنةٌ بالتأكيد، لكنها طويلة النَفَس جداً. إن الشروط السياسية والسوسيولوجية الراهنةَ، تُعارض هذا المشروع. وأنماطُ معقوليةِ الفكر الإسلامي الكلاسيكي، شديدة الارتباط بالمجال العقلي للعصر الوسيط، بحيث لاتسمح بتأويل صحيح للحداثة، وبدمج هذه الحداثة.. أما النماذج التي استخدمها الفكر الغربي، فهي نفسها؛ إما أنها غير وافية بالغرض، وإما أنها تُعتَبر وكأنها استراتيجيّة الهيمنة الثقافية، التي ينبغي للمسلمين أن يتّقوها. هذا الموقف يبرّر تماماً السؤال المطروح آنفاً: في أي اتجاه فلسفي يمكن، ويجب توجيه البحث فيه، عن أصول حقوق الإنسان، وعن ضمانات تطبيقها؟

البحث عن الأُسس

وحول مشكلة الأسس، يعتقدُ الفكر الإسلاميُّ الحاليُّ بالفعل أنه يستطيع مجابهة فكر الغرب، وتجربته التاريخيين وتحدّيهما. فلا يكفي إعلانُ حقوق الإنسان، ولاحتى ضمانها على الصعيد القانوني الخالص، إذا لم يكن نزوعُ الإنسان الداخلي إلى التعالي على وضعه وإنجازاته، مؤسّساً على تعاليم شاملة، مخترقة للتاريخ، لاجدال فيها.

يُلحُّ الإسلامُ، شأنَه شأنُ مسيحية «آباء الكنيسة»، على نزوع الإنسان الروحي: إن الإنسان الذي خُلق على صورة الله، مدعوٌّ إلى الانضمام إلى الله في الحياة الأبدية. ويحدّد الفقه الإسلامي أولاً حقوق الله. وتبدأ كتبُ الفقه الموجزة، بمعالجة قواعد القيام بالفروض الشرعية «العبادات»، قبل الانتقال إلى المعاملات الدنيوية. وهكذا فإن جميع الحقوق المُعترَف بها للآخر في المعاملات، والأفعال المدنية مُتمفصلةٌ مع حقوق الله، ومنها تستمدّ قيمةً وضمانةً مقدّستين ووجوديتين (أنتولوجيتين).

تحدّد منهجيّةُ الفقه الإسلامي (أصول الفقه)، الإجراءات العقلية و«العلمية»، التي تفرض إدراكاً دينياً لكل الفقه الذي أعدّه الفقهاء. والمقصود بناءٌ نظريٌّ يسمح بتقديس الحق. وذلك بالتدليل على تأصّله في النصوص المقدّسة: في القرآن الكريم والسنن النبوية (الأصول). ومايزال المؤمنون ينظرون إلى الشريعة اليوم، على أنها قانونٌ إلهي متأصلٌ في «الوحي». ولذلك فهم يطالبون بنظامٍ سياسي يحمي ويطبّق هذه الشريعة، فينبذون بذلك كلَّ تشريعٍ من أصلٍ بشري.

من المعلوم أن حقوق الإنسان في «الإعلان» الأمريكي، ماتزال تحتفظ بروابط مع الأصول الدينية. وتخطو الثورةُ الانجليزية والثورة الفرنسية خطوةً أشدّ حسماً، نحو الأسس العلمانية الفلسفية، دون القطيعة الكلية مع روحانيةٍ مُعَقلِنة.

إن العودة الضخمة إلى التوكيد الديني، حتى في الغرب، تُجبر على طرح مشكلة الوحي ـ أو إعادة طرحها ـ في الديانات التوحيدية الثلاث. انطلاقاً من مُعطيات التفسير الحديث ومُقتضياته، لامن التعريفات اللاهوتية التقليدية. ولايمكن التفكيرُ في حقوق الإنسان ضمن إطارٍ علماني، إلا إذا أخذنا على عاتقنا عقلياً وثقافياً، جميع المشكلات القديمة والجديدة المرتبطة بظاهرة الوحي. وهذا العمل لم يتمّ بعد الشروعُ به، أو إدراكه في الحدود والإطار التي نوحي بها هنا. إنه لأمرٌ واقعٌ، بالفعل، أن الخطابات اللاهوتية في الجماعات الثلاث، تستمرّ في سيرها، وكأنها استراتيجيات التأسيس الذاتي. ومن ثمّ الاستبعاد المتبادل، للمحافظة على احتكار الإشراف على الوحي، وعلى كل الرصيد الرمزي الذي ينبع منه. وهذا الموقف توضّحه تماماً، الأجوبة التي تقدّمها التقاليدُ الدينية، عن مسألة الأصول اليهودية والمسيحية والإسلامية لحقوق الإنسان. النقد التاريخي غائبٌ في الأغلب. ثمة سعيٌ حثيثٌ لضمّ المزايا الأخلاقية ـ القانونية، والوظائف الإيديولوجية المرتبطة أكثر من أي وقتٍ مضى بالموضوع المُلازم، موضوع حقوق الإنسان. ولقد بذلتُ وسعي، كي لاأقع أنا نفسي في هذا الاعوجاج.

يمكن تناولُ مسألة ضمانات تطبيق حقوق الإنسان، في المجتمعات المسلمة المعاصرة، انطلاقاً من الدساتير التي تبنّتها الأنظمة المختلفة. فالكثير من الدول، دمجت في دساتيرها مبدأ احترام حقوق الإنسان، فخلقت مجالاً قانونياً يمكن فيه للمواطنين، من الناحية النظرية، أن يقيموا دعوى اعتراضٍ في حال خَرق ذلك المبدأ. وهنا يظل الواقعُ بعيداً عن المبادئ، كما هو بعيدٌ في غير ذلك. لكن الحصول على وسائل قانونية، يمكن أن تعمل عند الاقتضاء أمرٌ لايُستهان به. ولقد حاول واضعوا الدساتير الأوائل، في البلدان المسلمة ـ ماعدا تركيا التي زجّ بها أتاتورك في تجربة

علمانية جذريّة ـ أن يوفّقوا بين الإسلام والتشريع الحديث. ولابد من تحليل كلّ حالةٍ، لتقدير ضروب الاختلاف، والجرأة، والنجاح، والتأخّر، والقطيعة. والاتصال مع الإسلام.

التطوّر بعيدٌ عن الانتهاء؛ فتَحتَ ضغط الحركات الإسلامية، تُلاحَظُ التصلّباتُ الإيديولوجيةِ التي تَنبذُ الحداثةَ، وتستعيد عناصرَ من الشريعة جُرِّدت من سياقها، وكُدِّست بجانب مدوّناتٍ قانونية مأخوذة من الغرب. وضعُ المرأة الشخصي يشكو بخاصةٍ من مزج تشريعاتٍ، استلهامُها ومداها متباعدان تباعداً قوياً. ومن أجل ذلك لاتُطرَح مسألةُ حقوق الإنسان اليوم، بالطريقة نفسها، بالنسبة إلى النساء اللواتي مايزال وضعهنّ يخضع في كثير من البلدان، لأحكام مايُسمّى: «الأحوال الشخصيّة». والمساسُ بهذه الأحوال الشخصية يَعني، في الواقع، إثارة صعوبات لاهوتية، لم تُصَغ حتى الآن، أو صيغت صياغةً سيّئة. وفيما وراء الاعتراضات اللاهوتية، فإن تحديد الوضع الفلسفي للشخص هو مدارُ الأمر. ويفتح القرآن الكريم آفاقاً غنية جداً حول مفهوم «الشخص». لكن إعداداً جديداً لهذا المفهوم، ضروري على ضوء فتوحات الحداثة الحاسمة.

(انظر محمد أركون: راهن مشكلة الشخص في الفكر الإسلامي. في نافذة على الإسلام. باريس ١٩٨٩).

بقي أن يُعمَل الكثيرُ في جميع المجتمعات، لكي لاتكون حقوق الإنسان، مجرّد إعلان يُهدّئ العطشَ إلى الحرية والعدالة والكرامة والمساواة... العطش الذي يستشعره كلُّ كائن إنساني. لقد قامت الديانات بوظيفة تربوية وعلاجية لايُستهان بها خلال العصور. لكن فعاليتها ظلّت محدودةً دائماً، إما بسبب الاستخدامات الخاطئة التي قام بها رجالُ الدين، وإما بسبب النقص الملازم للمنظومات الثقافية التقليدية. ولايمكننا في الواقع، الحكم على مدى قيمة التعاليم الدينية، دون تقدير

قيمة الثقافات التي عملت على توضيح هذه التعاليم، ونشرها وتطبيقها. لأن الدين، كاللغة، قوةٌ جماعيةٌ تحكم حياةَ المجتمعات. وقد نابت الديانات الدُنيوية بهذا الصدد، مناب الديانات التقليديّة.

وذلك يعني أن الطلب إلى الديانات بأكثر مما يمكنها أن تعطيه، طلبٌ وهميّ وخطر. إن قدرة الناس على الخَلق، وجرأتهم المجدِّدة، هما اللتان تجدّدان أبداً، وتنميّان فُرصَ التحرّر.

(ملاحظات قُدِّمت على أثر البحث الذي قدّمه محمد أركون. «جلسة الإثنين ٢٣ كانون الثاني عام ١٩٨٩»)

السيد «بيير شونو» يطرح سؤالين:

١ ـ عندما نتمنّى أن تقوم البلدان المسلمة بدور المحاكاة (التقليد) أفلا نكون في ضلال؟

٢ ـ ما إمكانات تطور التفسير القرآني، مع مراعاة السنّة، بطبيعة الحال؟

يرى السيد «روجيه أرنالدز»: أن من الصعب العثور على عنصر جديد في القرآن الكريم، يسمح بتجديد تفسيره. وهكذا فنحن نجد في «الخروج» الأمر التالي: «لاتقتلْ»، وهو أمرٌ مطلق. في حين أننا لانجد لها أيّ مُعادل في القرآن الكريم، إن لم تكن العبارة التالية: «المؤمن لاينبغي أن يقتل مؤمناً آخر». كيف تؤول هذه الصيغة؟ جميع التأويلات الممكنة قد أعطاها القليلُ من مبادئ التفسير المحدّدة تحديداً تاماً.

وهو يطرح ثلاثة أسئلة:

١ ـ ما أكثر مانجد تأويلاً شرعياً للوحي، لكنه محدودٌ بالتصوّر الإسلامي للوحي. فهل القرآن هو كلام الله الأبديُّ أم لا؟.

٢ ـ هل يرى مقدِّمُ البحث أنه تُمكنُ الاستفادةُ من المفهوم المسلم عن «حق الإنسان» من أجل فلسفةِ لحقوق الإنسان؟

٣ - هل هناك مفهومٌ قرآنيٌ يمكن أن يصلح أساساً للحق الطبيعي؟

السيد «جيلبير لازار»، عضو أكاديمية الفنون والآداب يتساءل: إن كانت حقوقُ الإنسان هي حقوق الإنسان على العموم، أم هي حقوق الإنسان من حيث هو، يقبل القوانين القرآنية الكريمة. وفي هذه الحالة يتبدّى تناقضٌ لاسبيل إلى التغلّب عليه.

أجوبة السيد محمد أركون

الردّ على السيد «بيير شونو»: لايشعر المسلمون أنهم مُحاكون (مقلّدون)، ولايريدون أن يكونوا كذلك. على العكس: إنهم يريدون أن يُحدثوا إبداعاً أصيلاً: انطلاقاً من السنة الإسلامية. المحلِّل هو الذي يتحدّث عن المحاكاة. والحقّ أن الفاعلين الاجتماعيين، لايملكون حقيقة ماهم عليه ومايفعلونه.

الردُّ على السيدين «روجيه أرنالدز وبيير شونو»: فيما يختص بالتفسير المسلم، يجب تطبيق الطرائق نفسها التي يُعمَل بها في التقاليد المسيحية واليهودية. ومن المؤكد أن الديانة المسلمة وتفسيرها، قد مرّا بانقطاعات وأنهما يخضعان للتاريخيّة.

ثمّة اليوم وسيلةٌ للاستفادة من مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، ومن مقارباتها الجديدة، لإظهار كيف أن اللاهوت في كل من الجماعات التوحيدية الثلاث، قد سار كمنظومة فكرية للتأسيس الذاتي، في كل جماعة. ومن ثَمّ الاستبعاد المتبادل، بغيةَ الاحتفاظ باحتكار الوحي الحق، في كل تقليدٍ من هذه التقاليد.

الرد على السيد جيلبير لازار: صحيحٌ أن المؤمنين، في الحق الذي يُدعى الحق المسلم، يتمتعون بحقوق لاتمتدّ إلى جميع الناسٍ. وهنا بالذات يكمن القطعُ الذي أدخلته الثورةُ الفرنسية والحداثةُ. وأنا أذكّر: أن الكنيسة

أعلنت دائماً أيضاً، أن لاخلاص خارج الكنيسة. فالإسلام إذن سار في المجال الذهني الذي سارت عليه ديانات الكتاب الأخرى. ومن أجل ذلك، تحاول هذه الديانات أن تستعيد اليوم توسيعاً لحقوق الإنسان، يعود إلى الصراعات التاريخية التي طرأت في فرنسا وفي انكلترا بخاصة. المقصودُ مجالٌ جديدٌ للمعقولية، سمحت به ممارسةُ علمانيةٍ فُهمت فهماً حسناً... المشكلةُ كلها تكمن في خلق أماكن جديدة لنشر هذه التعاليم.

الأخلاق والسياسة في الإسلام الحالي؛

استذكارات:

تربطني بفرانسواز سميث وحدةٌ عميقة في الفكر والأمل والعمل منذ حوالي عشرين عاماً. ففي عام ١٩٧٠، نشرتُ أولَ نصّ منهاج حدّدتُ فيه شروطَ قراءةٍ حديثة للقرآن الكريم: وكان النصُّ مقدمةً في أربعين صفحة لترجمة «كازيمير سلي» القديمة للقرآن الكريم، وهي ترجمة أعادت نشرها في «كتاب الجيب» دارُ «غارنييه فلاماريون». لم أكن أقترحُ تفسيراً جديداً. لكنني أعلنتُ عن الشروط النظرية لصحّة أيّة قراءة للقرآن الكريم؛ ومن وراء القرآن الكريم، لكل خطابٍ ديني كما تنقله أيضاً التوراةُ والأناجيل. وقد دعانا القسُّ «إينيين مانيو» الذي أدار طويلاً لجنة «الكنيسة - الإسلام» إلى أن أقدّم مثلاً لهذه القراءة الجديدة للقرآن الكريم في كلية اللاهوت البروتستانتية في باريس حيث ستستقبلني فرانسواز بعد ذلك عدة مرات. اقترحتُ قراءة «الفاتحة» التي استرعت كثيراً، كالمقدّمة انتباه فرانسواز والطلاب وجمهور أدهشه أن الخطاب القرآني يطرح، لغوياً وسيميائياً، المشكلات نفسها التي تطرحها التوراةُ والأناجيل، ويستخدم الطرائقَ نفسها التي تستخدمها. لقد غادرنا ميدان المجادلات اللاهوتية التي لاتنتهي إلى نتيجة، وإن ظلّت حيّةً في اللقاءات الإسلامية - المسيحية المتزايدة بعد مجمع الفاتيكان الثاني، لكي نتناول الخطاب الديني بمناهج وإشكاليات مشتركة بين جميع التشكيلات النظرية.

كانت فرانسواز مهيأةً، بالتأكيد، لهذا النوع من البحث الرائد، ولضرورة أن تُطبّق على الكتب المقدسة أدواتُ التحليل التي لاتقدمها

فقط المقاربةُ التاريخيةُ النقدية، بل وعلم اللغة وعلم الرموز «السيمياء» - التي غلبت عليها أعمال «غريماس» - والأنتربولوجيا التي جدّدتها أعمال «ليفي ستروس» الغنية. وقد تعزّز اهتمامُ فرانسواز بالإسلام إلى حدّ أنها أخذت تتعلم العربية وتَستكثر من احتكاكاتها بالبلدان المسلمة. وقد تابعتُ عن كثبٍ هذا المسار الذي قطعته بسخاءٍ فكري وإخلاصٍ لايكلّ لكي تبلّغ المسيحيين مشاركتها - المباشرة والثابتة علمياً - في فهم جديد للإرث الديني المتراكم فيما دعوناه مجتمعات «الكتاب» - الكتاب.

لقد كوّنّا، «فرانسواز» و«كلود جيفريه»، و«جان لامبير»، وأنا نفسي مجموعةً باسم مجموعة باريس للمشاركة في مجموعة البحث الإسلامي المسيحي التي شكّلها الأب روبير كاسبار وهو مُحرِّك كريم جداً «للحوار الإسلامي - المسيحي». وقد اتّسمت تجربةُ «مجموعة باريس» التي ماتزال تجتمع بطريقة أكثر تقطّعاً، بجرأةٍ عقلية، وانفتاح لاهوتي حقيقي، ولاسيّما بصبرٍ تربوي غير متناهٍ، كلما وَجبَ أن تُشرَح في الاجتماع السنوي «لمجموعة البحث الإسلامية المسيحية» مساعٍ، وأنماطٌ من التساؤل، وجهازٌ إدراكي، وانفتاحات نظرية، وُصفتْ بأنها «دُرجةٌ» (موضة Mode) وبأنها «رَطانةٌ» باريسيّتان. والواقع أننا قُمنا معاً باكتشاف «مايَقبل التفكيرِ فيه» و«مالايَقبل التفكير فيه»، وبالتالي، قمنا باكتشاف مساحة «مالم يُفكر فيه» في تلقّي الكتب المقدّسة وفي التطبيق العملي لها (العبادة وحفظ القواعد الدينية) وقد فرضهما منذ قرون، لاهوتٌ غائيتُه ليست معرفية وإنما هي مقصورة على الجماعة. ولقد وجدنا نفسينا - فرانسواز وأنا - لدى سيرنا البطيء والمجدّ والعسير، في جانبٍ واحدٍ، تلقائياً، وبلا تهيئة، ولامبادلات مُسبقة:

وهذا ما أدعوه الوحدة العميقة، المباشرة، في الفكر والأمل اللذين

لاينفصل أحدهما عن الآخر. ومن الشائق البحث عن الأصول والأسس الثقافية والوجودية لهذه الوحدة التي لم تعرف التردّد ولا الاضطراب؛ وهي وحدة عرفتُها أيضاً مع بروتستانتي آخر هو «بول ريكور» منذ لقائنا في ستراسبورغ بين عامي ١٩٥٦ - ١٩٥٨. بيد أني لم أخالط البروتستانتية والبروتستانتيين بمثابرة أعظم من مخالطتي للكاثوليكية والكاثوليكيين؛ ولي أصدقاء موثوقون بين هؤلاء وأولئك، وأنا أُنمّي في نفسي اهتماماً متساوياً بجميع التعبيرات عن الديانات الثلاث «المنزلة». وكذلك فأنا لاأفتأ أتنصّتُ لجميع الذين يُسمَّون تسميةً غير دقيقة: «غير المؤمنين»، أو «الملحدين». وأنا أعثر لدى فرانسواز، على هذه الجاهزيّة نفسها، على هذا البحث عن المعقولية ذاته.

هذه الإشارات القليلة لاتكفي لتسجيل تعلّقي بشخصية فرانسواز المُشعّة وامتناني لجهودها الصبورة، إن كان في كلية اللاهوت البروتستانتية في باريس أم في فرنسا والخارج، في سبيل فكرٍ ديني جديد يستجيب لتحدّيات تاريخنا العنيف جداً والمأساوي جداً. وأنا أحرص أن أقدم لها هذه الخواطر عن صيرورة الأخلاق والسياسة في الإسلام الراهن؛ وستجد فيها المشاغل المشتركة التي شغلتنا وتلك الإرادة في فَتح مجالات جديدة للمعقولية بواسطة نقدٍ بصيرٍ، دون تنازل للعقائد الموروثة، نقد متشدّدٍ تشدداً واحداً إزاء جميع تقاليدنا.

الإسلام الحالي يُدهش جميع المراقبين بحدّة تعبيره السياسي: وتلك هي المفارقة الأولى، فهذا الدين الذي ألحّ كثيراً على تعالي الله ووحدانيته، مميزاً بذلك علاقة الإنسان بالمطلق، مافتئ ينساق على هوى الخطاب السياسي المناضل، ولاسيما بعد السبعينات. ويمكن أن نعود إلى ماقبل ذلك، إلى الثلاثينات مع صعود حركة الإخوان المسلمين، لكن بما أن هؤلاء لم يستولوا على السلطة فقد احتفظوا بالصبغة الدينية في خطابهم؛

وذلك مالا نكاد نجده في مختلف الحركات الراديكالية التي ظهرت منذ نحو عشرين عاماً.

هل يمكن أن نعيّن لهذا الخطاب السياسي المناضل أسساً أخلاقية واهتماماً بفلسفةٍ سياسيّة تبيّن قيمه وتوطّدها؟ وبعبارة أخرى، هل يدع مكاناً لفكرٍ أخلاقي وسياسي يَجهد في تَقنية الأعمال النضالية والإعلانات الكبيرة للحركات الثورية، وفي تغذيتها وتبريرها؟ وهل يمكن أن نعثر في المجتمعات المسلمة اليوم على مثقّفين منعزلين أو مجتمعين يبذلون وسعهم لكي يرافقوا، بتفكيرهم النقديّ والبنّاء، المناقشات المتكرّرة حول نقاط أساسية مثل السلطة المدنية، والشرعية، وحقوق الإنسان، وتحرير الوضع النسائي، وتطبيق الشريعة في شكلها الموروث من العصور الوسطى، وأخلاق الحياة الاقتصادية والمالية، والعدالة الاجتماعية وتوزيع الموارد القومية ـ وحقوق الطفل ولاسيما الطفل الطبيعي (وهو غير موجود في الحق المسلم الكلاسيكي)، ومكانة غير المسلمين في الدولة المسلمة، ووضع الشخص البشري، وأخلاق العلاقات الدولية، الخ....

مهما تكن درجة الإعداد الأخلاقي والسياسي في الإسلام الحالي، فثمّة مجالٌ أيضاً لتوضيح العلاقات بين الأخلاقية الفعلية في السلوك اليومي وبين الرقابة الصارمة والكلية الحضور للدولة ـ الأمة ـ الحزب المتسلّطة والتي ظهرت بعد الاستقلال في المجتمعات المسلمة المعاصرة. ويجب أن نَقرن هنا المقاربة الخاصة بسوسيولوجية الأخلاق المعيشة والتحليل السياسي القانوني لجهاز الدولة الذي يحتكر السلطة المدنية.

وليس هذا كل شيء. فللقيام بهذا المشوار المعقّد والطموح، من الملائم أن نُوضّح، منذ البدء، شروط وَضع المعرفة النظريّة التي يتخبّط فيها العقل الحديث في منظورٍ نقدي. ولقياس مدى اتساع المهمة التي أهدفُ إليها

هنا، يكفي الرجوع إلى التحليلات النقدية لـ «جورجن هابرماس» حول «خطاب الحداثة الفلسفي».

قد يدهش القارئُ أنني أُعرّج على خطاب الحداثة قبل أن أفحص الفكرَ الأخلاقي والسياسي في الإسلام الحالي. إن المهتّمين بالإسلام من الغربيين لايكلفون أنفسهم مثل هذه المقدّمات التي يرونها لاطائل تحتها لنقل المواقع والتعاليم الخاصة بالإسلام. ذلك أنهم يهتمون فقط بالتجلّيات «المشخّصة»، والبيانات الصريحة التي هي موضوعٌ لنقلٍ سَرديّ على غرار العلوم الاجتماعية المطبّقة على المجتمعات غير الغربية. وكذلك المسلمون المهتمون بالإسلام[1] ـ ماعدا بعض الاستثناءات ـ فهم ليسوا أكثر اهتماماً بشروط «صحّة» كل ممارسةٍ للعقل اليوم، لأن ذلك يجرّهم إلى إشكاليات يصفونها بأنها غربية خالصة. وبعبارة أخرى، إن تطبيقهم على المثال الإسلامي لايمكن أن يُفضي إلا إلى نتائج غير مقبولة، لأن الجهاز الإدراكي والعقل النظري الخاصين بالفكر الإسلامي سيتمّ تشويههما وتجاهلهما.

لن أتريّث هنا لدحض هذين الموقفين؛ وما سأقوله عن الأخلاق والسياسة يكفي لإثبات ضرورة المضيّ في جميع التحليلات بمساعدة العقل الذي يُتابع، في سيره، جهده لإثبات صحة جميع قضاياه.

السياسي والسياسات

من الضروري البدءُ بفحص وضعِ ماهو سياسي مع الأخذ بالحسبان السياسات التي تحددها وتَتبعها الدول، لأننا سنفهم إلى أي حدّ تخضع الأخلاق وكل مايتعلّق بالمجتمع لتبعيّة الدولة.

---

١ ـ أقصد جميع العلماء، وعدداً كبيراً من الباحثين الذين يتحفّظون إزاء «العلم الغربي» بغية مسايرة المجتمع.

جرت العادةُ على تأكيد أن السياسة، في الإسلام، لاتنفصل عن الدين؛ فهما مرتبطان ارتباطاً بنيويّاً من الأصل، لأن الرسول ﷺ قد رتّب في المدينة الأدوات والمبادئ لدولةٍ ممركزةٍ متجاوزةٍ للقبليّة، هذا مع تبليغه، باسم الله، التعاليم الدينية التي تفتح لما هو سياسي سبلَ تحقّقِ مُطلقِ الله، في سلوك البشر.

روايةُ الوقائع صحيحةٌ، من الناحية التاريخية. ففي المدينة أقام محمد ﷺ «دولة مسلمة» بين عام ٦٢٢ وعام ٦٣٢، وبعث الحياة فيها، واستمرّ، في الوقت نفسه، في تبليغ الوحي القرآني الذي بدأ في مكة في عام ٦١٠ - ٦١٢. وبعد وفاته في عام ٦٣٢، ترافق قيامُ مؤسسة الخلافة في المدينة عام (٦٣٢ - ٦٦١) ثم في دمشق عام (٦٦١ - ٧٥٠)، ثم في بغداد عام (٧٥٠ - ١٢٥٨) بجدلٍ نظريٍّ غني حول القائد الشرعي وشروط إكمال نموذج المدينة. وهذا النموذج من خلق التخيّل الجماعي لأجيال المؤمنين الذين أسقطوا على (الزمان - المكان) الافتتاحي «للدولة المسلمة» عام (٦٢٢ - ٦٣٢) السمات المثالية (المؤَمثَلة) لسلطة زمنية عادلة، مقدّسة، شرعية.

ما أكثر ما وُصفت الخلافاتُ النظرية بين الاتجاهات الثلاثة: السنّي والشيعي والخارجي في النقاش المفتوح خلال القرنين الهجريين الأولين (السابع والثامن ميلادي)، حول شخصية الخليفة - الإمام. لكن وراء هذه الخلافات المُعلنة التي لن أُلحّ عليها هنا، من المهم التشديد على وجود مسيرة نفسية - ثقافية مشتركة في تكوّن تخيّلٍ سياسي إسلامي. إن الرؤية العربية التقليدية للزعيم الحكَم (السيّد) تغتني تدريجياً بإسهامات الأدب الإيراني حول الملك الساساني، وبالأدب اليوناني حول الملك الفيلسوف، وبالأدب المسيحي البيزنطي حول الحضرة الإمبراطورية المقدّسة؛ وكلٌّ ذلك قد عُدِّلت هيئتُه في المنظور الإسلامي للهِبة النبويّة من لدن الله.

إن الصورة الرمزية المثالية المبسوطة والمنتشرة على هذا النحو لازمت المنظّرين من شتى الاتجاهات؛ وشُدِّد عليها تشديداتٍ متنوعة لدى الفقهاء ـ المتكلمين كالماوردي والغزالي، ولدى الفلاسفة كالفارابي وإخوان الصفا، ومسكويه، ولدى المؤرخين «علماء الاجتماع» كابن خلدون. ومهما يكن من أمر هذا التنوّع، فإن التفكير النظري كله حول «ماهو سياسي» في التقاليد الإسلامية مرتبطٌ ارتباطاً دقيقاً بمجالٍ ذهني من العصور الوسطى، ولم يبق منه اليوم، سوى عناصر متفرّقة أضفيت عليها الأسطورة والإيديولوجية (أسطِرت وأدلجت).

هذا المعطى النفسي ـ الاجتماعي ـ الثقافي مهمّ للغاية لفهم الرؤية الحالية لما هو سياسي، وسير مؤسسة الدولة في البلدان المسلمة.

إن الصورة المتخيّلة لهيئة السلطة المدنية الإسلامية استمرّت تحت أسماء الخلافة والإمامة والسلطنة، حتى إلغائها العنيف على يد أتاتورك عام ١٩٢٤ ـ وقد عبّرت بادرةُ أتاتورك هذه عن راديكاليةٍ علمانية شبيهة براديكالية الثوريين الفرنسيين؛ وقد أثار الاحتجاجات الساخطة من العلماء السلفيين. أما البعد التاريخي للمواجهات الاجتماعية الكبرى لا للاستيلاء على السلطة المدنية فحسب، بل للقيم الرمزية التي تبرّر هذه السلطة، فقد غابت عن الإسلام منذ الفصل الجغرافي والسياسي بين دوائر السنّة والشيعة. إن قصة الثورة الإيرانية منذ عام ١٩٧٩ قد نشّطت هذا البعد؛ لكن الجدل الفكري الخالص حول ماهو سياسي لم يُهيأ بتيّار فكري شبيه بتيار الأنوار في أوروبا، في القرن الثامن عشر. وبعبارة أخرى: إن الصراع بين القوى الشعبية التي يغذّيها تزايدٌ سكّاني متسارعٌ وبرجوازيةٌ طفيليةٌ ومستَلَبةٌ ضمن اتجاهٍ إلى الغرب، اتجاهٍ جزئي ومجرّد، لايمكنه أن يُفضي إلى نقدٍ جذريٍّ للنماذج الموروثة من العصر الوسيط ولا للعلمانية المناضلة المأخوذة من الغرب دون قواعدها الاجتماعية ـ الثقافية.

تتّسم التجاربُ المتعلّقة بالدولة والمَعيشة منذ الخمسينات في المجتمعات المسلمة بالقطيعة الثقافية والمؤسّسية مع الماضي المسلم، وبتقليد الممارسات والإيديولوجيات الخاصة بالغرب في صوره الليبرالية أو الإشتراكية. إن عمل الذات في الذات الذي يتمّ في كل مجتمع بفضل التوتّرات الإيديولوجية التربوية مثل التي تعارضت فيها، في الغرب، البرجوازيةُ التجارية ثم الرأسمالية مع الكنيسة، ثم البروليتاريا الصناعية مع البرجوازية ذاتها، لايتم إلا بطريقة محدودة، متقطّعة، خفيّة، منذ أن فرضت نفسها في معظم البلدان التي تُدعى مسلمة دولٌ أحادية، وحقُّ النقد الحر، والتعبير الحر، والانتشار الحر للأفكار والمعارف، محدودٌ بدقة، أو مرفوضٌ كليّاً! ونفهم حينئذٍ شبه الغياب للمثقفين في الدولة، وضعف البحث العلمي، وتفاهة مواطن الإبداع والإنعاش الثقافي ووسائلهما: جميعُ الشروط الأساسية التي تُتيح للمجتمع المدني أن يدخل في حوارٍ خصب مع الدولة.

وتتيح نشراتُ الأخبار اليوميّة في المذياع والتلفزيون، والصحافة الرسمية التي تُشرف عليها الدولة، قياسَ المسافة التي تفصل في كل مكان الدولةَ عن المجتمع المدني.

إن السياسات المقرّرة في قلب اللجنة المركزية أو المكتب السياسي أو الملك ومستشاريه الأقربين ينفّذها وزراء وفنيّو البنى الإدارية الذين قُلّصوا إلى دور المنفّذين المحرومين من أية مبادرة، وإذن فهم محرومون، من بابٍ أولى، من إمكان مَفصلة السياسة الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية مع فلسفةٍ سياسيّة تستدعي قبول المواطنين؛ أما ما يقوم مقام الفلسفة فهو المطلبُ الرومانسي، المفعمُ بالحنين والحادّ دائماً، مطلب النموذج الإسلامي الشامل الذي لايجوز المساسُ به.

حينئذ تبرز المسألةُ الهائلةُ، مسألةُ الحداثة الاجتماعية والثقافية والفكريّة:

كل مايتّصل بها بحسب مسار الغرب التاريخي منذ القرن السادس عشر يكوّن «مالم يُفكَر فيه»، ويكوّن، في كثير من الحالات، «ما لا يَقْبل التفكير فيه» في الفكر الإسلامي المعاصر. ويتخلص هذا الفكر بسهولةٍ شديدة من المشكلة إذ يُعلن أن الحداثة إنتاجٌ ملازمٌ للغرب ولايمكنها أن تخصّ في شيءٍ الفكرَ والتصرّف في التقاليد الإسلامية.

لابدّ من شروحات طويلة لتُظهر فيمَ كانت الحداثةُ بالفعل تجربةً تاريخية مرتبطة بالغرب، لكن بِرهاناتٍ فلسفية لايمكن لأيِ فكرٍ محلّي أن يتجاهلها دون أن يحرم نفسه بلوغ الشمول أو على الأقل بلوغ «ماهو قابلٌ للشمول». لقد ميّز «جورجن هابرماس» تماماً، وهو يحلّل تيارات الفكر المعاصر، بين ما يدخل من الحداثة في نطاق الجائز والمحلي والإيديولوجي والأسطوري، وبين مايستمرّ في فرض نفسه على كل فكرٍ حيّ كالتحدّي الذي يتحدّى به العقل أبداً ذاته. وسأقف عند مقطع يَسمح، بتجاوز شمولية عقلانية الغرب الوضعية والعلمانية، ـ وهي شمولية زائفة ـ ويسمح في الوقت نفسه بتجاوز إضفاء التعالي والقداسة على الإسلام الحالي.

«نجد في فكرة الميثاق الديني، بذرة جدليةِ الخيانة والقدرة المنتقمة... «احترامُ الميثاق مع الله رمزُ الأمانة؛ وتحطيمُ هذا الميثاق رمزُ الخيانة.. الوفاءُ لله يعني الوفاء عبر الذات والآخرين، ـــ وفي جميع ميادين الكائن ـــ للكائن المُحيي ذاته. وإنكارُه، في أي ميدان من ميادين الكائن، يعني فسخَ الميثاق مع الله وخيانة أساسه ذاته... ولذلك فإن خيانة الآخرين هي، في الوقت نفسه، خيانةٌ للذات، ولذلك أيضاً فإن احتجاج المرء على الخيانة ليس فقط احتجاجاً باسمه الخاص، بل هو أيضاً احتجاجٌ باسم الآخرين.. وفي فكرة أن كل كائن حليفٌ بالقوّة في النضال ضد الخيانة ـــ بمن فيهم مَن يخونني ويخون نفسه ـــ في هذه الفكرة الثقل الوحيد الموازن

للاستسلام الرواقي الذي صاغه بارمنيدس عندما فرّق بين الذين يعلمون وجمهور الجهلة. إن مفهوم «الأنوار» المألوف لدينا لايمكن التفكير فيه دون ميثاقٍ شاملٍ بالقوة ضد الخيانة»[1].

هذا المقطع يَعنينا لأنه الموضوعَ المركزي المشترك في «الوحي» كما هو مفهوم في كل التاريخ المذهبي «لأهل الكتاب»، كما يقول القرآن الكريم، يمنحه وضعاً فلسفياً حديثاً. إن موضوع الجماعة القائم على الميثاق مع الله، الله الحي الذي يتدخّل ويتجلّى في تاريخ الناس، يُستأنَف بقوةٍ في القرآن الكريم باسم «الميثاق» (العقد، العهد). ونقلُ موضوعاتٍ مُنظّمة للوعي الديني إلى الدائرة الفلسفية ليس مبادرة خاصةً بحداثتنا: فابن رشد في الإسلام، والقديس توما الإكويني في الكاثوليكية، حقّقا هذه العملية على مستوى كبير. والأمرُ الجديد هو وضعُ العقل الذي يَعكف على هذا العمل: في العصر الوسيط لم يكن العقل الذي يُنيره العقلُ الفاعل يشك بمصادره وبأسسه الأنتولوجية ليضمن صحة أحكامه وأبنيته. أما العقل الحديث فيزعم أنه يستمد من ذاته ضمانات الصحة، مع تأكيده على وقتيّة إجراءاته ومبادئه. ومن أجل ذلك يُخضع العقلَ اللاهوتي وجميعَ أشكال العقل العلمي لمقتضيات متجدّدة باستمرار، هي مقتضيات الصحة.

وللمقطع الذي استشهدنا به آنفاً الفضل في تبيان كيف أن الأخلاق والسياسة والطابع الإدراكي تظل مترابطة، غير قابلة للانفصال، وخاضعةً خضوعاً واحداً للفحص النقدي الذي يقوم به العقلُ. إن مسألة الخلط بين الروحي والزمني، بين الديني والسياسي، وهو خَلطٌ يُقدَّم بعناد على أنه سمةٌ خاصة بالإسلام، إذا مانظر إليها ضمن هذا المنظور فإنها تتّخذ بُعدَها الفلسفي والأنتربولوجي الحقيقي: وتغدو هذه المسألة موضوعاً مركزياً

---

١ ـ ج. هابرماس: خطاب الحداثة الفلسفي، غاليمار عام ١٩٨٨. ويستشهد هابرماس نفسه بمقطع من ك. هنريش ليُظهر كيف أن موضوع الميثاق الديني قد اتّخذ وضعاً فلسفياً في إطار الحداثة.

مكوّناً لحداثتنا العقلية والثقافية. ومن المؤسف أن الغرب لم يُفلح بعدُ في أن يَدمج في ممارسته السياسية هذه المراجعات الحاسمة للعقلانية، وهي مراجعاتٌ تتمّ في الحقل الفكري وفي النشاط الفني والثقافي. إن الدول التي تدور في فلك النموذج الغربي - وهي بالجملة مجموع العالم الثالث - تُدرك وتُعيد إنتاجَ الأجهزة والستراتيجيات والوصفات من نظيراتها في الغرب، أكثر من الأسس الفلسفية (وضعُ الشخص المندرج في حالة الحق، مثلاً) التي تَسند السلطتين التشريعية والقضائية على الخصوص.

ملاحظةٌ أخيرة تَفرض نفسها بصدد المقطع المُستَشهد به. إن الحداثة استراتيجية إجمالية للعقل من أجل السيطرة على جميع ميادين الكائن، والمعرفة والتصرّف، بإخضاعها لمقتضيات الصحة المتزايدة الصرامة، وصفاء البصيرة، والتلاؤم مع إدراك وافٍ للواقع. فلا يمكننا فصلَ فقرةٍ، وموقفٍ، واصطفاء موضوعٍ، وتمييز تساؤل مع إهمال الباقي.

وهكذا فإن الفكر الإسلامي الذي يشدّ إزره القرآن الكريم، لايجد كبير مشقة في تبنّي تأويل الميثاق المُقترح آنفاً ضمن منظور إجماع فلسفي يغدو أساساً للأخلاق والسياسة. لكن إذا كان العقل الفلسفي الذي يقترح هذا التأويل يرتئي تطبيق مبادئه النقدية الايبستمولوجية على التفسير القرآني، وعلى التكوين الإيديولوجي للشريعة، لإضفاء الأسطورة والإيديولوجية (الأسطرة والأدلجة) على «القيم» الدينية، حينئذٍ تُدخل العقائدية اليقينية من جديد استراتيجية الرفض وتَصرف عن كل «مايمكن التفكير فيه» الذي افتتحته الحداثةُ. وغنيٌّ عن القول أن المسيحية في الغرب، طوال أزمة الحداثة في القرنين التاسع عشر والعشرين، قد استخدمت الأسلحةَ نفسها. ومع ذلك فنحن نرى كيف أن التفكير الفلسفي يهبّ لنجدة الفكر المسيحي ليأخذ بيده على درب الحداثة. إن العمل الذي يقوم به العقلُ الفلسفي والعلمي كي يأخذ الدين على عاتقه

عملٌ انقطع في الإسلام مع ابن رشد وابن خلدون والشاطبي (القرآن الكريم ١٢ - ١٣).

إذا كانت هذه حدود الفكر السياسي والقيود التي تفرضها سياساتُ الدول فما المكانة وما الوظائفُ المعيّنة، في الإسلام الحالي، للتفكير الأخلاقي وللأخلاقيات المشخّصة التي توجّه السلوك؟

مبادئ الأخلاق والأخلاقيّة

يجب التمييز، كما سبق، بين منظور الأخلاق النظري الذي يتفكّر في أسس العمل الأخلاقي، وبين الأخلاقيات المشخّصة التي تُلهم السلوك الفردي والجماعي.

ونعثر، بصدد الأخلاق، على التباين المشار إليه آنفاً بصدد السياسة: فبقدر ماكانت المرحلة الكلاسيكية (الموافقة لذروة العصر الوسيط في الغرب) غنيةً بالتساؤلات والأبحاث والأعمال الأساسية، اتّسمت المرحلة الحالية بانحسار المشاغل الأخلاقية. قد يبدو هذا الأمرُ مفارقة لدى جميع الذين يتأثرون بما يُدعى خطأً «الرجوع إلى الدين»، «انبعاث الإسلام» أو «يقظة الإسلام». ومع ذلك، لابد من تسجيل هذه البداهة وشرحها: إن البحث اللاهوتي والتفكير الأخلاقي اختفيا عملياً من الحقل العقلي المسلم منذ حلّ التلقين المدرسي وفكر المحافظة على «استقامة الرأي» (الأرثوذكسية)، محلَّ المناظرات المثمرة في الفترة الكلاسيكية (القرن ١ - ٥ هـ/ ٧ - ١١م) وفيما يتّصل بالأخلاق، نحن نملك مَعلَماً زمنياً دقيقاً: ألّف «مسكوية» الفيلسوف والمؤرخ من «القرن ٤ هـ - ١٠ م» كتاباً في الأخلاق: «تهذيب الأخلاق» رفع فيه الأخلاق إلى مصافّ علم مستقل استقلالاً تاماً عن الفلسفة، ففرض بذلك في الميدان الإسلامي تفكيراً مماثلاً للتفكير في كتاب أرسطو: «كتاب الأخلاق المقدّم إلى «نيكوماك»»، في

اليونان الكلاسيكية ويستعيد «التهذيب»، على كل حال، كما يبيّنُ ذلك، الجوهريَّ في نظرية أرسطو.

كُبريات موضوعات ذلك المؤلَّف قد استُؤنفت و«أُسلِمت» في ميزان العمل للغزالي، بينما قدّم نصير الدين الطوسي (توفي عام ٦٢٧ هـ - ١٢٧٣م) صورة فارسية للمؤلَّف نفسه. وحتى هذا اليوم، لايمكن أن يُشار إلى أية محاولةٍ نظيرةٍ في اللغة العربية. بل إن دراسة المؤلَّف قد اختفت عملياً من المناهج منذ أن شرحها محمد عبده في الأزهر، في بداية هذا القرن. إن تعليم الأخلاق كلائحةٍ للفضائل والرذائل، وهي القسمة التقليدية بين الخير والشر في منظورٍ «ديني»، مايزال مستمراً في المدارس؛ لكن ليس هناك أي تساؤل فلسفي أو لاهوتي حول الأسس النظرية للقواعد المتناقلة بصورةٍ تجريبيّة.

تَعزَّزَ التفكيرُ النظريُّ في الفترة الكلاسيكية واكتمل بالتنديد، في أجناسٍ أدبيةٍ، مفعمةٍ بالحياة كالرسالة والشعر وعمل المؤرخين والجغرافية، بالسلوك الأخلاقي والسياسي المناقض للسلوك الذي كان يُعلمه العقلُ الديني أو الفلسفي. ومسكويه نفسه كتب كتاباً تاريخياً مشهوراً سمّاه تسميةً لها دلالتها: «تجارب الأمم»؛ لقد ألقى على مجتمع زمنه نظرة الفيلسوف الذي استحوذت عليه كلياً نظريةُ العمل الأخلاقي والسياسي. وإليكَ على سبيل المثال، كيف كان الجغرافيُّ «ابنُ حوقل» يَحيِلُ على أمراء زمنه: «الأمراء أحرصُ على يومهم منهم على غدهم؛ إن لذّات هذا العالم المحرّمة وأباطيله تصرِفُهم عما يأمرهم به اللهُ تعالى، وواجباتُ الدولة ودورهم كقادة. وهم يقفون بالمرصاد لأموال التجّار وأملاك رعيتهم كي يحتالوا لها ويستولوا عليها، كي ينصبوا شباكهم وأحابيلهم حتى يصطادوا هذه الطريدة... وليس لهم سوى رغبةٍ ظاهرة هي أن يُرفع الدعاءُ لهم وأن يُعلن اسمُهم عالياً من فوق المنابر. وقلما

يهتمون بتجهيز مدن التخوم بالقوة التي توفّرها الماشيةُ ومناقعُ المياه والجنود والعدّة والعتاد... ولفَرط انشغالهم بتكديس الأموال والحرّاس ينسون أن يُحسنوا إلى رعيّتهم، وأن يفكروا في الويلات التي تصدر عنهم[1]..»

يَدهش المرءُ من كون هذه الموضوعات حاضرةً حضوراً عظيماً في جميع أحاديث المسلمين اليوم، وفي تلك «النِكات» والقصص الشعبية التي تزدهر على الخصوص في مصر والجزائر. بيد أن هناك فرقاً، وهو أن ابن حوقل، الجغرافي المثقّف جداً، كان يمكنه أن يعبّر عن هذا النقد الاجتماعي والسياسي من حيث هو مثقفٌ مُعتَرفٌ به؛ أما المثقفون اليوم فهم يسكتون أو ينخرطون صراحةً في دعم أولئك «الأمراء» الذين يمارسون السلطة.

ومقطع آخر من «ابن حوقل» بشأن البيزنطيين، يَدفَع دفعاً إلى التفكير في الشعور الذي يعبّر عنه المسلمون جميعاً اليوم إزاء إسرائيل والإمبريالية الغربية. لنستمع إلى هذا المثقف الثاقب البصر كي نقدّر دوام الضعف الأخلاقي والعقلي في الإسلام وعمق هذا الضعف:

«استطاع البيزنطيون أن يَفرضوا هدنةً على الأهالي الذين استبدّ بهم الهلعُ بسبب عادة قديمة سادت بلاد الإسلام. قصدتُ عادةَ التخاذل، وغياب السلطة السياسية، وتضاؤلِ الإيمان... فكأن الناس اليوم قد بلغَ بهم الإعياءُ درجةً عظيمةً حالت بينهم وبين التفكير في سلطان عقائدهم وفي موتها... الإسلامُ، واحسرتاه، في الحالة التي آلت إليها النفوسُ والقلوب، يفسحَ المجالَ واسعاً للهذر والفوضى والعصيان والنزاع والصراعات الداخلية التي لاتنتهي حتى إن البيزنطيين وجدوا الميدان خالياً

---

١ ـ استشهد بهذا النص «ا. ميكيل» في الجغرافية البشرية للعالم الإسلامي» باريس عام ١٩٨٨ ص ٣٢ ـ ٣٣.

فمدّوا أيديهم إلى ماكان محرّماً عليهم حتى الآن، وامتدّت رغباتهم إلى ماكان ممنوعاً عليهم».

من المهم أن نشير إلى استخدام كلمة «إسلام» للدلالة على الجماعة الاجتماعية والتاريخية، أي مايُسمّى اليوم المجتمع المصري والجزائري والتركي... وفي الوقت نفسه، تُقدَّم الجماعةُ المشارُ إليها على هذا النحو، كحاملة لرسالةٍ إلهية، وقيم أخلاقيّة ينبغي أن ترفعها فوق ضعفها واستقالتها التي يَفضحُها هذا المثقفُ انطلاقاً من المثل الأعلى السياسي والأخلاقي الذي تشرّبه، لأنه تربّى بتلك المنظومة الثقافية المعروفة حقاً باسم «الآداب» (ولنفهم من ذلك: النزعة الإنسانية التي عرّفتها في «الإنسانية» (أو الأنسية) العربية في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي. باريس. الطبعة الثانية عام ١٩٨٢).

كيف نفكّر اليوم في القطيعة الكلّية مع التقاليد الإنسانية التي كانت تُتيح للمثقف أن يلعب دوراً نقدياً في المجتمع، وكيف نفكّر في استمرار الضعف والاستقالة، والفوضى الاجتماعية ـ الثقافية، والحكم السياسي المطلق، وكلها تبدو كأن لها أسساً بنيويّة؟

هذه المسألةُ هائلةٌ؛ فإذا ما أُخذت مأخذَ الجدّ علمياً وعقلياً، قلبت الرؤيا التي يملكها المسلمون عن ماضيهم وعن تراثهم الثقافي (التراث الذي يُذكر بافتخار اليوم)، وكذلك عن سلوكهم الأخلاقي والسياسي ولاسيما بعد الخمسينات (بداية معارك التحرير). ولكي لانحبس المسلمين في ضَربٍ من اللعنة التي تجثم بثقلها على تاريخهم لِنحافظ على المقاربة القائمة على المقارنة.

إن الفكرة الهيغيلية عن كلّيةٍ أخلاقيّة مرتبطة بالاستذكار المطعم بالحنين، استذكار «المدينة» اليونانية والجماعات المسيحية الأولى، هذه الفكرة تجد معادلاً مطابقاً لها في المطلب المسلم لمثلٍ أعلى لاسبيل إلى

تجاوزه من السلوك الأخلاقي، كما تجسّد في شخص الرسول وصحابته. إن السنن النبوية (الحديث) التي لم تفتأ تتكاثر في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة، تعبّر عن مجموع القيم الروحية - الدينية التي بجّلتها المجموعاتُ الاجتماعية في أكثر المواقف تنوّعاً والتي أسقطتها على الوجوه المثالية المقدّسة للسلف الصالح. الطابعُ التجريبي لهذه الأخلاق يُعفي من كل بحثٍ عن التبرير النظري؛ فالقواعد تَفرض نفسها على الوعي بقوة أكبر كلما كانت القداسةُ المضفاة عليهم معزّزةً بسلطة النبي الروحية.

مايزال مفهومُ الكلية الأخلاقية التي يُثبت صحّتَها التعليمُ الإلهي (القرآن والحديث) يسيطر في الخطابات الإسلامية المعاصرة؛ بل إنه توسّع توسعاً شعبياً لم يُعرف مثيلُه في الماضي، بسبب التأثير المضاعِف لوسائل الإعلام، لكن لنتذكّره، بمصطلح علم النفس الاجتماعي، أن هذه الرؤيا الأخلاقية - الإيديولوجية تغذّي التخيّل الاجتماعي أكثر مما تغذّي العقل الأخلاقي الحريص على التمييز وعلى نقد القيمة. وبذلك نلتقي ماقيل آنفاً بصدد السياسة:

إن المسافة تزداد عمقاً بين التصوّر الخيالي والملّح للنموذج النبوي وبين السلوك المشخّص للأفراد الخاضعين لفعل القيود الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تتزايد قسوةً. وتلعب الحداثةُ المادية هنا دوراً مخرّباً: إنها تَفرض على الأكثرين تواضعاً قواعدها الاستهلاكية، وحاجاتها الباهظة الثمن، ومعاييرها للدمج في نمط وجودٍ يرغب فيه الجميع، ويزجّ بجميع الطاقات وستراتيجيات التصرف في اتّجاه معاكس للأخلاق التقليدية المرتبطة باقتصاد المعاش. وهكذا فإن التغيّرات البنيويّة تُصيب العلاقات الاجتماعية، وتراتبات القيم، وتعريفات «القيم»، بغير علم الفاعلين إذ أنه لاتكاد توجد تحليلات سوسيولوجية وبسيكولوجية وفلسفية تبيّن هذه المسيرات المعمّمة.

إن دراسةً تُلاحظ المجتمعات المسلمة من زاوية الرشوة بالمال ستقلبُ التصور الذي يدعمه الخطابُ المثالي والمُفعم بالحنين عن النموذج الإسلامي. ربَّ بلدٍ تكون فيه جوازاتُ السفر للحج إلى مكة غرضاً للمتاجرة. وأمام ثقل الإدراة وتقصيرها، والبعد البالغ للدولة، يلجأ المواطنون إلى منظومةٍ موازيةٍ لتبادل الخدمات بتعويضات مالية أو بالمداخلات. فالحصول على تأشيرة خروج، أو سكنٍ، أو بطاقة طائرة، أو رخصةٍ تجارية، أو تسجيل في مؤسسةٍ مدرسية، أو على مواد البناء، أو تقديم الدور لشراء سيارةٍ أو آلةٍ نادرة... جميع حاجات الحياة الحرفيّة والحياة اليومية تغدو غرضاً لمكاسرةٍ صعبةٍ ومربحة.

نحن بعيدون عن قانون الشرف، وعن الرصيد الرمزي اللذين كانا يمنحان جميع المبادلات الجارية على جميع مستويات الحياة الاجتماعية والاقتصادية دلالةً مقدّسةً، دينية، نزيهة. وهكذا فإن الاقتحام الشرس للحداثة المادية (التصنيع، الإصلاحات الزراعية، التحضير، اقتلاع الريفيين من جذورهم، حاجات الاستهلاك الجديدة، السفر، المواصلات...) يفكّك التضامنات التقليدية ويُحّل استراتيجيات الاغتناء السريع، والصعود الاجتماعي والاقتصادي، والاستيلاء على السلطة المدنية، محلّ قيم الأمانة والإخلاص والتعاون، والتضامن غير المشروط، والتجلّد والكرم والضيافة واحترام العهد المُعطى، والكرامة الإنسانية، وخير الآخرين الخ... هذه الفضائل حافظت في كل مكان على النيّة الأخلاقية والدينية في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام وحمل فضلَ قيمةٍ روحية بتوجيهه السلوك الأخلاقي نحو مطلق الله. وهذا يصدق على الجزيرة العربية ذاتها حيثُ وُلد الإسلام؛ ونستطيع أن نتحقق من ذلك في البلدان الأخرى التي اعتنقت الإسلام من أندونيسيا إلى المغرب، ومن تركيا إلى السينيغال.

إن هذه النية الأخلاقية والدينية التي ترسّخ المجتمعات التقليدية، مهما تكن متأصلةً بشكل مظهرٍ أو زَيٍّ خارجي فردي، فهي لاتظهر إلا بشكل

طاقةٍ مناضلة في الحركات التي تُدعَى إسلامية. ومن الصعب أن نحلّل بدقةٍ المضامين الشديدة الالتباس لخطابات هذه الحركات وسلوكها: إذا كان المَرمى السياسي جليّاً ومسيطراً فإن حوافز التشديد الأخلاقي والديني لاتكون غائبة البتّة. هناك بالتأكيد توظيفٌ لطاقةٍ روحيّة من أصلٍ أخلاقي ديني في الإنجازات «الثورية» للحركات المذكورة.

ويَطرح ذلك مشكلةَ الحُكم الأخلاقي في المجتمعات المسلمة المعاصرة: هل يمكن تعيين وَضعٍ أخلاقي وديني، بحسب المعايير الإسلامية، للأعمال التي توصَفُ بأنها «ثورية» من قبل فاعليها وشركائهم، والتي تُوصَف بأنها «إرهابية» من قبل الضحايا؟ وتلك مسألة كانت جديدة ولاريب، بأن يطرحها الفقهاءُ ـ المتكلمون المسلمون في مرحلة الاجتهاد؛ بهذه العبارات وفي هذا المنظور؛ ولست أراها تبرز في أي مكان، في أيامنا.

هل يَعني هذا أن معيار الفعالية في العمل الذرائعي قد حلّ نهائياً، كما هي الحال في الغرب، محلّ مادعاه الغزالي: «ميزان العمل» الأخلاقي؟ من المؤكّد أن التقدير «العلمي» للمواقف في العمل، ولشروط إنتاجه، تتّجه في كل مكان إلى تعليق الحكم الأخلاقي كلّياً أو إلى إلغائه: وتلك علامةٌ من علامات ثقافتنا وحضارتنا اللتين تُدعيان حديثتين. وهي نقطة من النقاط المظلمة في الحداثة العقلية. والهوة أعمق، في حال المجتمعات المسلمة، بين تكاثر السلوك العنيف وامتداده وبين الإمكانات المتروكة للمثقف والمفكر والفنان لإنتاج أعماله التي تُعدّل بثقلها الفوضى الدلالية واندحار الفكر. إن الديمقراطيات الغربية تملك مجالات كثيرة للحرية يستطيع فيها الفكرُ النقدي والقدرةُ على الإبداع الفني على الأقل أن يضعا حجارةَ ربطٍ من أجل منطلقاتٍ جديدة للتفكير والمعرفة وللقوانين الأخلاقية والسياسية والمعرفية. وفضلاً عن ذلك، يُعدّل البحثُ العلمي والتكنولوجي باستمرار الشروط المادية والأخلاقية لإنتاج وجود المجتمعات. ولهذه الفعالياتُ

المتزامنة قدرةً بالغةً على التكامل والتوجيه. وليس في المجتمعات المسلمة المعاصرة شيءٌ من هذا النظير؛ فهي تستطيع أن تستورد المواد التكنولوجية الأكثر تعقيداً، وأن تشتري السلاح الأكثر تقدّماً، وأن تقيم المخابر الأكثر إتقاناً... لكن الدول، في الوقت نفسه، تمارس رقابةً إيديولوجية شديدة الصرامة بحيث أن جميع أدوات الحداثة العلمية تظلّ بلا أثرٍ ملحوظ على العقليات أو حتى على الفكر التأملي. إن القدرة على التكامل والتقدم هنا، تتحوّل هناك إلى عامل تفكيك وانحراف دلالي.

سنجد لوحة الأخلاق والسياسة هذه في الإسلام الحالي، بالغة التشاؤم أو أن فيها شيئاً من القَسر والتعسّف. والواقع أني أردتُ التشخيص أكثر مما أردتُ أن أعطي وصفاً مستوعباً لجميع تجليّات السياسة والأخلاقية وتعبيراتهما. لقد قلتُ إن المقاربة الاستشراقية للمجتمعات المسلمة تمتنع بالذات عن هذا التشخيص لأن المستشرق يأبى أن يخوض في مسائل لاتعنيه في شيء بصفته مواطناً في المجتمعات الغربية.

أما المثقّف المسلم الذي يشكو مع ذويه من شرور المجتمع فمن واجبه، على العكس، أن يُلحّ على التشخيصُ الحياديّ، الدقيق، دون مجاملةٍ، ولاتنازلٍ لتلك الاستذكارات المفعمة بالحنين إلى الأصول المفقودة، إلى ينابيع الإسلام الأولي، الينابيع التي تدنّست ونضبت من جراء الغرب المعادي للتقاليد، والملحد!

معنى ذلك أن المثقف المسلم اليوم ينبغي له أن يحارب على جبهتين: جبهة ممارسة العلوم الاجتماعية وفقاً لأسلوب متحرّرٍ من الالتزام، أسلوب الاستشراق السردي، الوصفيّ؛ وجبهة المنافحة الهجومية والدفاعية لدى المسلمين الذين يعوّضون بالتأكيد العقائدي وبخطاب التأسيس الذاتي عن الإصابات المتكررة التي أصابت «أصالةَ» الشخصية الإسلامية، و«هويّتها».

ومن وراء هاتين العقبتين الحاضرتين أبداً، اللتين يسهل التعرف عليهما،

تغدو حركةُ المثقف المسلم، ولاسيما فيما يمس الأخلاق والسياسة، أن يُسهم في تشخيصٍ أكثر جوهريةً، عبر المثال الإسلامي: ما النقاط المظلمة، ما الاستقالات، والتضاربات، والقيود المُستلبة، والنواقص المتكرّرة في الحداثة؟ ينبغي للمعارضة أن تصل إلى جميع أشكال النشاط، جميع مواضع التدخّل، جميعَ أبنية العقل. إن فكر «الأنوار»، من هيغل إلى نيتشه، مُورِس على أساس أنه مضادّ للأسطورة، وأنه جهد للانفلات من ضروب القهر المستلبة، قهر العقائد الدينية؛ وفي الوقت نفسه، إن العقل الذي يقوم بهذا النقد «المحرِّر»، يعود إلى التعظيم المفعم لحنين، تعظيم أصول الحضارة (ولاسيما «المدينة» اليونانية والجماعات المسيحية الأولى، ونظيرُها «السلفُ الصالح» لدى المسلمين.

يتمّ تجاوزُ فكر الأنوار بدَمج الأسطورة أي كل الرصيد الرمزي المتراكم الذي نقلته وصانته الديانات - في نشاط العقل المعرفي. ويبدو لي أن تاريخ الأديان المقارن الذي يُمارَس في هذا المنظور، يقدّم أرضاً خصبةً للغاية لإعداد عقلانيات جديدة. وغنيٌّ عن القول أن التعبيرات الدينية لايمكن أن تنفصل عن القدرة الإبداعية الرمزية والفنيّة؛ ليس المقصود إذن إعداد أنواع جديدة من اللاهوت العقلي، بل التوسيع اللانهائي لآفاق المعنى المبذولة لاستقصاء العقل. وبدلاً من إرهاق النفس لاستعادة قيم جائزةٍ مرتبطة بأشكال ثقافية بالية، وبمنظومات حضارية بائدة، يُقترَح هكذا على الفكر وعلى تصرّف الرجال والنساء إمكاناتٌ جديدة لتحرير وجودنا وتمجيده والسيطرة عليه.

حاشية:

انتهيتُ قبل قليل من تصحيح مسودة هذا النص في ٢٢ كانون الثاني بينما كانت حربُ الخليج تمزّق الكثير من الضمائر وتثير كثيراً من الأهواء

ومن السخط في جميع أرجاء العالم. وقد دوّنتُ هذه الخواطر في تموز عام ١٩٩٠، قبل انفجار أزمة الخليج وأنا أصرُّ على كامل تحليلي النقدي، ورفضي للخطابات المناضلة من أي مكان انطلقت. وأنا أشعر فقط بالحاجة إلى النقد الجذري لهذا العقل «الغربي» أكثر مما فعلتُ حتى الآن، وهو عقل شديدُ الثقة بذاته، في حين أن هيمنته المادية والتكنولوجية قد رمت بكل اعتبارٍ أخلاقي في ماهو بالٍ وقديم وعديم النفع. ولستُ أقرأ ولا أسمع كثيراً من مثقّفي «الغرب» يتكلّمون، كما ينبغي، عن استقالات هذا العقل منذ عام ١٩٤٥، استقالات أكثر مأساوية ولايفوتنا أن نلاحظها بعد حرب الخليج. وأنا أخشى، في الواقع، أن نعود بسرعة شديدة إلى ما كانت عليه الأمور سابقاً في النظام الدولي

راهن الثقافة المتوسطية:

قدّم لنا المأسوفُ عليه «فرنان بروديل» بأسلوبه الدافئ والموحي المجال المتوسّطي بهذه العبارات:

«البحر الأبيض المتوسط يجري هكذا من أول زيتونة نبلغها إذا انحدرنا من الشمال إلى أوائل جماعات النخل المتراصّة التي تبرز في الصحراء. فمَن ينحدر من الشمال يلتقي أول زيتونةٍ في الملتقى الذي يتبع «فيرنون دونزير» على «الرون». وتبرز أولى جماعات النخل المتراصة ـــ وليس هناك كلمة أخرى ـــ جنوب «بتنه» و«تمغاد»، عندما تجتاز الأطلس الصحراوي بباب «القنطرة» الذهبي. لكن ملتقيات من هذا النوع، مما يَبهرك، في كل مرة، ويَشدُّ فؤادك موفّرةً حول البحر الداخلي. فالزيتون والنخل تقوم فيه بمهمة حرس الشرف.

أجل، البحر الأبيض المتوسط بالنسبة إلى الكاتب والفنان والسائح، هو قبل كل شيء، غبطةُ العيش، هو هذا الفرحُ المباشر والمقتسَم اقتساماً عريضاً، هذا الشعور بالأمن الذي يُوفّره اعتدالُ المناخ، وصفاءُ السماء، وكرمُ الأرض، وتنوّع الأريج والمذاق، وجمال المشاهد، والدفء المُعدي في الحياة اليومية».

لقد كُتِبَ وقيل الكثيرُ في هذا الموضوع، كما تتوافر البحوثُ العلمية حول تاريخ المجتمعات المتوسطية وثقافاتها وحضارتها. ومع ذلك فإن معرفتنا بالعالم المتوسطي مختلّة التوازن: فنحن نعرف الشواطئ الأوروبية معرفةً أفضل من البلدان العربية الإسلامية في الشواطئ الجنوبية والشرقية. ومانعرفه عن هذه الشواطئ يتوقّف في الغالب على ماكتبه العلماءُ الغربيون.

اختلالُ التوازن هذا يجعل تدخّلَ الباحثين بالذات أمراً مُلحّاً، من أجل تصحيح المنظورات التاريخية، وتجميع المجال المتشظّي، الممزّق، المُتنازَع بشراسة خلال قرون طوال. إن بروز الإسلام من جديد كعامل قوي من عوامل التطور التاريخي في المجتمعات التي تحرّرت منذ حينٍ من السيطرة الاستعمارية يجعل كلّ بحثٍ يهدف إلى التعرف على هوّية الثقافة المتوسطية وإلى إحيائها وإعادة الاعتبار إليها أمراً راهناً جداً: إن وجود جالية مهاجرة مسلمة مهمة في أوروبا يزيد من الحاجة الملّحة إلى المعرفة المنفتحة والنقدية للقيم المشتركة في مجموع البلدان المتوسطية. لكن وجهة البحث هذه ليست شيئاً مسلّماً به. ومن الملائم فحص شروط إمكانٍ تناولٍ نقدي للثقافة المتوسطية واندراجها في حركة المعرفة العامة وفي الإبداع الثقافي الحديث.

مقاربة المجال المتوسطي

المجال المتوسطي من وجهة نظرٍ جغرافية ـ سياسية يمرّ بتطوّرات سريعة تحت ضغط مصالح شتّى، وتهديدات متكرّرة، وآمال جديدة أيضاً.

في الجانب الشمالي، تطوّرت البرتغالُ زمناً طويلاً، وهي غريبةٌ عن المتوسط، خارج المجال الخاص الذي ننظر إليه في هذه الدراسة؛ إن التحاقها بأوروبا سيوجّه، دون شك، تطوّرها في الاتجاه نفسه الذي تسير فيه إسبانيا التي كان نزوعها المتوسطي قوياً جداً دائماً. وفضلاً عن ذلك فإن إسبانيا بمراجعها المتينة العربية الإسلامية تتمتع اليوم برصيدٍ رمزي وافر سيسمح لها بأن تلعب دوراً وسيطاً، كما كانت في العصور الوسطى، بين العالم العربي الإسلامي وأوروبا.

أما إيطاليا فقد تركت التباين يعظم ـ أكثر من فرنسا ـ بين جنوبها المتوسطي بوضوح وشمالها المشدود إلى القوة الصناعية المشتركة في

أوروبا. وليس حضورُها الثقافي اليوم، ولاسيما في العالم العربي، على مستوى ثرواتها وأصالتها منذ النهضة.

وأما فرنسا فهي، بتاريخها في المغرب وأفريقيا وبتأثير صدمة لغتها وثقافتها وفكرها وموقعها الحالي في أوروبا، تحتل موقعاً ممتازاً للارتقاء بالسياسة المتوسطية المنفتحة على مجموع العالم العربي وعلى أوروبا كذلك.

وعلى الجانب الجنوبي والشرقي، لم تُمحَ بعدُ النتائجُ السلبيّة للفترة الاستعمارية، مع أن كثيراً من التقدّم الأكيد قد تمّ ولاسيما في المغرب. وماتزال النزاعاتُ المأساوية في الشرق الأوسط تجثم بثقلها على العلاقات مع أوروبا والغرب. وهذا الوضع يشير إلى الضرورة الملحّة لسياسة ثقافية وعلمية من أجل حماية العقول من الدمار الذي سبّبته الإيديولوجيات القتالية.

إن التعبير العلمي عن المجال المتوسطي حتى الآن يعود بصورة أساسية إلى العلماء الغربيين. ونحن نعلم حماسة مفكري النهضة وكتابها وشعرائها وفنّانيها وهم يكتشفون من جديد العالم اليوناني الروماني القديم ويتحرّرون من ثقل السلطة المسيحية المعادية للحساسية الوثنية لدى اليونان والرومان. ولنذكر أن «النهضة» و«الإصلاح» في القرن السادس عشر تسجّلان المسيرة البطيئة للقطيعة، أي للتعارض والجهل بين جانب المتوسط الشمالي وبين جانبيه الجنوبي والشرقي اللذين يُشرف عليهما العثمانيون حتى القرن التاسع عشر. عنيتُ القطيعةَ الفكرية والثقافية بين ماغدا الغرب، من جهة، وبين «الإسلام» من جهة أخرى، بحسب المصطلح الشائع اليوم، وإن كان يحتاج بالضبط إلى أن يُوضَّح.

ويهمنا هنا بأكثر من صفة المنظورُ التاريخي الذي افتتحته الأطروحةُ الكبرى «لفرنان بروديل» حول: «البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي

في عهد فيليب الثاني». ولنشر أولاً أن المؤلَّف الذي صدر عام ١٩٤٩ تُرجم إلى الإيطالية والإسبانية منذ عام ١٩٥٣؛ ولم تظهر الترجمة الانجليزية إلا في عام ١٩٦٧. ومن المهم مقارنة تأثير صَدمة «التاريخ الجديد» المُمتدَح في هذا الكتاب، في تعليم التاريخ في البلدان المتوسطية، وعلى نحو أعم، تأثير الصدمة في الغرب من جهة، وفي العالم العربي من جهة أخرى.

الجدة تكمن في النظرة الإجمالية المُلقاة على البحر الأبيض المتوسط الذي يُعامَل باعتباره فاعلاً حيّاً للتاريخ وللعالم المتوسطي المُلتقط في مختلف مكوّناته في فترة كانت تتمّ فيها إعادةُ توزيع القوى مع تأكيد السيطرتين الإسبانية والتركية على الخصوص. إن الطموح التفسيري والرؤية الإجمالية للمصائر الجماعية وللحركات الأساسية يستأنفان الطموح والرؤية لدى مؤرخ كبير آخر، هو البلجيكي «هـ. بيرين» الذي كان يعتقد أنه يستطيع، بتوثيقٍ فقير جداً، أن يستحضر عالمي «محمد وشارلمانيي».

لم تنجح الأعمالُ التي لاتُحصى والمكرّسة منذ الخمسينات للعالم المتوسطي، في فرض مناهجها وأطرها وموضوعاتها، وكتابة مايصحّ أن يكون التاريخ المقارن للمصيرين الأوروبي والعربي المسلم في البحر الأبيض المتوسط. ومن الجانب العربي المسلم، لايمكنني أن أذكر الأسماء دون أن أتخلّى عن الإنصاف؛ فالإسهاماتُ عديدةٌ لكنها متمفصلةٌ تمفصلاً غير كافٍ مع الإسهامات المتّسعة أكثر فأكثر والمتنوعة أكثر فأكثر، إسهامات الذين يستكشفون الشواطئ الأوروبية.

عندما يدور الكلامُ على الثقافة المتوسطية ـ وسوف أشرح لماذا استخدم المفرد (ثقافة) مع علمي بأن الجَمع يَفرض نفسه ـ ينبغي للمقاربة التاريخية، مهما تكن غنيّةً، أن تُكمَّل، وأن تُصحَّح عند الحاجة، بالبحث

الاتنوغرافي، والبحث السوسيولوجي، والتحليل الأنتروبولوجي. بل إن هناك ذِكراً اليوم للأنتربولوجيا التاريخية والسوسيولوجيا التاريخية. وقد تستلزم الثقافاتُ المحلّيةُ المرتبطة بأراضٍ مقاوِمة مثل القبائل والريف وكورسيكا وسردينيا وجزر اليونان ومالطة وقبرص... اللجوءَ إلى المعرفة الاتنوغرافية والأنتربولوجيّة لأن النُخَبَ التي غذّت أدبَ الأعمال التاريخية قلما تهتم بالممارسات والإنتاجات «الشعبية». ويخطر على بالي مصير «لهجاتٍ» مثل البروفنسال، والبربرية، والكورسيكية الخ... وهي لهجات استمرت حيةً بطريقة ما، بعد امتداد اللغات الفصيحة.

إن أعمال «جان بوتيرو» عن التوراة والمؤرخ، و«ج فرنان» و«مارسيل ديتيين» عن اليونان القديمة والكلاسيكية، و«ب. غريمال» عن روما، و«بيير هادو» عن الأفلاطونية الحديثة، و«ج فاجدا» و«هـ زفراني» عن الفكر اليهودي في أرض الإسلام، و«ر. والزر»، و«هـ كوربان»، وعبد الرحمن بدوي... حول انتقال الفكر اليوناني إلى العرب وحول الفلسفة الإسلامية، و«جوان فيرنيه» حول انتقال العلم العربي إلى الغرب، و«أندريه مندوز» حول المسيحية في أفريقيا الشمالية، و«بيير بورديو»، و«جاك بيرك»، و«كليفورد غيرتز»، و«أرنست جيلنر» حول الأنتربولوجيا في المغرب، و«مارسيل بينابو» حول: «المقاومة الأفريقية للاحتلال الروماني» الخ.. كلّ ذلك يشير إلى الاتجاهات التي تسمح بالتعمق في مفهوم الثقافة المتوسطية وفي إحياء ذلك المفهوم.

أظن من المفيد أن أشير، في تعدادي للبحوث، إلى كتاب كان مثاراً لجدلٍ كبير، ولاسيّما اليوم، وهو كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» الذي نُشر في أواخر الثلاثينات. وهو مرافعةٌ من الكاتب المصري الكبير التي يُثبت فيها الروابط القديمة والمتينة بين مصر والعالم المتوسطي وقبل كل شيء بين مصر والفكر اليوناني، تسمح بالتفكير في المبادلات

العديدة والانقطاعات العميقة بين الإسلام والغرب في المجال المتوسطي. إن تنشيط النقاش في سياقٍ فكريٍّ وعلميٍّ أغنى بما لايقاس منه في الثلاثينات، إسهامٌ في تجاوز المشكلات الزائفة، والآراء المسبقة، وسوء التفاهم، التي تراكمت طوال الفترة الاستعمارية.

في هذا التعداد السريع يُلاحَظُ غيابُ أعمال اللاهوت المقارن والتاريخ المقارن بين ديانات «الكتاب» الثلاث. إن الترجمة الحديثة لكتاب «الملل والنحل» للشهرستاني من قبل «د. جيماريه» و«ج مونو»، يوحي بالغنى الفكري والثقافي لميدانٍ لم يُكتَشَف، مع الأسف، إلا أقلّه. وتتيحُ اللقاءاتُ العديدةُ الإسلاميةُ ـ المسيحية التي أخذت تتكاثر بعد مجمع الفاتيكان الثاني، تقديرَ فقرِ معارفنا عن اللاهوت المقارن، وفي الوقت نفسه، تقدير الضرورة الملّحة لبحثٍ حديث عمّا أدعوه: «مجتمعات الكتاب». وسوف أعود إلى هذه المسألة التي جعلتها أوّليةً: عودةُ الديني إلى مجتمعاتنا.

مسائل راهنة

سيبدو أن من المفارقة الكلام على راهن الثقافة المتوسطية، في الساعة التي لم يعد للعالم المتوسطي من قيمةٍ إلا بقواعده الستراتيجية التي تتعهّدها الولايات المتحدة للدفاع عن «العالم الحر»، وإلا بشواطئه المغمورة بالشمس والتي تجذب ملايين السيّاح. وحتى في داخل كل بلدٍ متوسطي نلحظ هيمنةً واضحةً اقتصادية وثقافية وسياسية للشمال على الجنوب: في أفريقيا الشمالية، كان التباينُ بين السهل المتصل بالبحر على نحوٍ ما وبين الجنوب المتّجه إلى الصحراء، غرضاً لتنظير ابن خلدون السوسيولوجي والسياسي.

لاسبيل إلى أية مقارنة بين الإبداعيّة الثقافية والفكرية في اليونان القديمة، ومصر الفرعونية، وروما القديمة، والغرب المسلم في القرن السابع؛ ثم في إسبانيا وإيطاليا والبرتغال في مواجهة الإمبراطورية العثمانية في

القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبين دوران هذا النطاق الحضاري في فلك الاقتصاد الحديث والعلم الحديث والتكنولوجيا الحديثة المرتبطة بالمجال الأوروبي الخالص.

يمكننا أن نكوّن فكرةً عن جامعة اليونان القديمة ونحن نتصفّح مجلّد «البلبياد» حيث جمع (ج. دومون) «الأحجارَ السماوية المفتّتة» للفلاسفة الذين سبقوا سقراط. بينما كانت قبائلُ الشرق الأوسط، من دمشق إلى فلسطين تُودِع في القصص التي ستكوّن التوراة مراحل «مولد الإله» الطويل (جان بوتيرو). وَضَع مفكّرو اليونان الأوائل معالم البحث الفلسفي عن الحقيقة بحسب نظامٍ للعقل لم يزل، منذئذٍ، يَفرضُ نفسه على جميع الثقافات في جميع المجتمعات. إن تطلّب الحق وقواعد العقل لبلوغ ذلك الحق، وامتلاك المبادئ المعرفية لتنظيم الواقع والوصول إلى معقوليةٍ متحرّرة من التصوّرات الأسطورية، كل ذلك سيدخل في منافسةٍ، في العالم المتوسطي بأسره، مع طريقٍ أخرى للوصول إلى الحقيقة، وأسلوب آخر لتملّك الواقع، ومسيرةٍ أخرى لإدراج الإنسان في العالم: الطريقة والأسلوب والمسيرة، هي في آن واحد ذرائعيةٌ وتأمليّةٌ إذ أن خطاب الأنبياء هو الذي يكشف النقاب عنها، الأنبياء الذين يعيشون مع شعوبهم مضامينَ النماذج الوجودية المُوحى بها تدريجياً بواسطة «موسى ويسوع ومحمد ﷺ».

إن رهانات المنافسة الطويلة بين الأسطورة والعقل الأول، بين التخيّل والعقل، بين المعنى المجازي الاستعاري والمعنى الحقيقي، بين الإلهي والبشري، بين السماوي والأرضي، بين معرفة الباطن ومعرفة الظاهر في الفكر الإسلامي، بين الإمام وفرعون، بين الحلال والحرام الخ... قد هيمنتْ على جميع النقاشات، وجميع الانشقاقات، وجميع الأعمال الثقافية في النطاق اليوناني ـ السامي الذي عملت فيه وأنهضتْه ورقّته

استراتيجيّتا المعرفة والإنجاز التاريخي المنحدرتان من ظاهرة الوحي ومن الموقف الفلسفي منذ عهد الفلاسفة الذين سبقوا سقراط.

إن راهن الثقافة المتوسطية يرجع إلى أن جميع رهانات المعنى والمعرفة والعمل التي عددتُها آنفاً ماتزال تَشرط فعاليات العقل الحديث وتغذّيها وتتطلّبها، كما تَشرط وتغذّي وتتطلّب جميع أنماط الإنجاز الفني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي لما هو إنساني.

إن مانسميه عودة «الديني»، وانبثاق «الإلهي» في نهاية القرن العشرين هذه، يؤكد راهن الثقافة المتوسطية، في أسسها البسيكولوجيّة والفلسفية والسيمانية، وكذلك في مكوّناتها الجغرافية ـ التاريخية.

وأنا أقول وأؤكّد «الجغرافية التاريخية» وذلك لأُدرج من جديد في تشكيلة هذه الثقافة مُبْعَداً: هو الإسلام فكراً وحضارةً. الإسلام مُبعَدٌ، مُهمَّش، أو محبوسٌ إما في شرقٍ غريب أو رومانسي، وإما في صحراء غريبة، حبسته العقلانيةُ الوضعيةُ والحضارةُ المادية للبرجوازيين المحتلّين. ولاريب أن المسيحية، في الغرب نفسه، عرفت ضغوطاً مشابهة على الصعيد الثقافي والفكري والسياسي منذ الثورة الفرنسية الكبرى وانتصار الرأسمالية. لكن القضايا أكثر تعقيداً مع الإسلام. ومازلنا نَلمح لمحاً فقط إمكانات قراءة جديدة تاريخية ودلالية جذرية، قراءة جميع الخصومات والحروب والاستبعادات، وصلات الهيمنة بين الإسلام وبيزنطة، والإسلام والمسيحية، والإسلام والغرب العلماني.

في هذه المقابلة التاريخية الطويلة، فقد الإسلامُ تدريجياً منذ القرن الثاني عشر، الاحتكاك بكل مايُعيّن له نزوعه الداخلي ووظائفه النوعية في الوجود وتوسّع الثقافة المتوسطية. ومع إلغاء الخلافة في بغداد وقرطبة، وفقدان الرقابة على المبادلات الاقتصادية، وتقطيع أوصال الإمبراطورية العثمانية واختفائها النهائي عام (١٩٢٤)، مَرتْ البلدانُ المسلمةُ بالسيطرةَ

الاستعمارية حتى الخمسينات. ونتجَ عن ذلك منظورٌ خاطئٌ إزاءَ تاريخ الفكر والثقافة بأسره في النطاق المتوسطي. ومع زَرع اسرائيل على الجانب الشرقي من البحر الأبيض المتوسط وتدفّق المهاجرين المسلمين إلى بلدان أوروبا صرنا نحيا تحوّلات الخصومة التي بدأت عام ٦٢٢ مع ظهور الجماعة (الأمة) ـ الدولة في المدينة، لا كقوة سياسية ستتوسع توسّعاً سريعاً حتى جنوب فرنسا فحسب، لكن «كتحدٍ لاهوتي» أيضاً.

وأنا أقرّب بين التحدّي اللاهوتي الأولي وبين التحدّي الإيديولوجي ـ ذي المدى الدلالي الكبير، أي الثقافي على نحو رفيع ـ في الإسلام الراهن.

إن التحليل المُستقصي لهذين التحديين يتيح تقديراً أفضل لأهمية المسالك الخفيّة والانبثاقات في الثقافة المتوسطيّة المستخدمة، والمغتنية، والمتّسعة، لكنها أيضاً تدور في فلك العقل الحديث. لقد دوّى الخطابُ القرآني في مكة، ثم في المدينة كتحدٍ قُذِفَت به التقاليدُ الدينية الراسخة الثلاث: آلهة العرب، واليهودية والمسيحية (ومع الفتوحات، امتدّ التحدّي إلى ديانات إيران وآسيا وأفريقيا). نحن نعرف الصراعات التي أفضت إلى انتصار «الوحي الإسلامي» وتوسّعه، الوحي الذي لن تدمجه الديانتان الأخريان المنزلتان اللتان فتح القرآنُ الكريم بينه وبينهما، مع ذلك، نقاشاً حول المعنى والامتداد والوظائف لما فَرَض نفسه في كل مكان على أنه «كلام الله». إن المسائل الحقيقية التي يثيرها هذا التحدّي ذو الجوهر اللاهوتي والفلسفي والتاريخي قد طُمِرَ حتى أيامنا، تحت الأدب الجدالي الساحق الذي صحبَ، طوال قرون، المجابهات السياسية والعسكرية والاقتصادية في العالم المتوسطي.

وتفاقمت الحربُ الكلاميةُ بدلاً من أن تهدأ، لا على الصعيد الديني بالمعنى الدقيق، لكن لأسبابٍ سياسية ليس ضرورياً استعراضها هنا. إن هدفنا هو أن نُظهر كيف أن الانتباه الذي أولاه الباحثون القيم المشتركة،

المطمورة في الوعي الجماعي المتوسطي، يمكن أن يساعد على تجاوز النزاعات الجارية الخطرة والإيديولوجية.

وأنا ألح على هذا الجانب من الثقافة المتوسطية لا لأميّزه عن الجانب المسيحي والأوروبي، وإنما لسببين جوهريين، وموضوعيين، كما يبدو لي:

١ - إن الشاطئين الجنوبي والشرقي اللذين استُعمرا طويلاً، عانَيا اعتداءات خطرة من قوىً آتيةٍ من الشمال وهي تعود إلى الطفوّ اليوم بقوة ديموغرافيةٍ تجبر الغرب، في مجموعه، على إعادة استراتيجية توسّعه وسيطرته.

٢ - إن النموذج الثقافي وأطر المعقولية التي فرضها الغربُ منذ القرن التاسع عشر، أفضت إلى تهميشٍ كبير للثقافات الخاصة بالمجال العربي المسلم (الغرب والشرق المسلمان اللذان يتضمنان ثقافات الشرق الأدنى والمغرب القديمة) حتى انصرف حقُّ الأولوية اليوم إلى جهد تصحيح المنظورات التاريخية والدينية والفلسفية.

لقد بُدئَ بالاعتراف بالأولوية الفكرية والعلمية، إذ تبيّن الحرص، في فرنسا وفي ألمانيا، مثلاً، على إعادة النظر في كتب تعليم التاريخ على مستوى التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي. لكن لابدّ من المضيّ إلى أبعد من ذلك بكثير وعلى جانبي البحر الأبيض المتوسط: ينبغي للعالم العربي ولغيره أن يقوموا بمراجعة جذرية لكل مايمسّ تاريخ المجال المتوسطي وأنتربولوجيته.

ما أنماط التدخل الأشدّ فعاليةً لفرض الحضور الراهن للثقافة المتوسطية فرضاً أفضل ولإدراجها من جديد ضمن ثقافاتٍ غدت أكثر دينامية وحاملة للتغيرات والتجديدات اليوم على نحو أعظم؟ سؤالٌ أساسي تَنشط كثير من العقول للإجابة عنه في ميادين شتّى كالرياضة (الألعاب المتوسطية)، والموسيقا والرقص والهندسة المعمارية والمطبخ والرسم

والأدب... هذا إذا لم نذكر المبادلات الأشد كثافةً في الاقتصاد وفي المؤسسات القانونية والسياسية، وفي التكنولوجيا، وفي العلوم... لكن التبادل، كما قلنا سابقاً، متفاوتٌ جداً في كل مكان، والإسهام المتوسطي مقصورٌ، في الأعم الأغلب، على الفولكلور، وعلى الاستذكارات المفعمة بالحنين، والتأملات الجمالية، والغرائب المحلّية، والاستهلاكات السياحية للمنتجات الشديدة الغرابة. ونحن، إذ نتساءل عن أنماط التدخّل الأشدّ فعاليةً، إنما نهدف بالضبط إلى إعادة التوازنات المختلّة، وإلى تحديث المواقف المسرفة في القدم، كما نهدف إلى إعادة الاعتبار إلى معنىً من معاني التقاليد الثقافية الحيّة في ممارسة الغرب الحالي الفكرية والثقافية.

نمط التدّخل

عندما نزور قرى القبائل الكبرى يُدهشنا الاقتحامُ الشرس لهندسةٍ معمارية تستعيرُ في آنٍ واحد، أسلوبَ البناء المشترك المعتدل الأجرة H.L.M[1]. وأسلوبَ البيوت الريفية الأنيقة (الفيلا، أو الدارة) التي توصف بأنها حديثة. أما البيوتُ القديمة المنخفضة المصنوعة من الطين، المغطاة بالكلس، والتي تعلوها سقوفٌ مائلةٌ ميلاً خفيفاً مع آجرٍ نموذجي، فهي تشير إلى بقايا مهدّمة في الغالب، إذ أن سكانها أنفسهم قد شكوا من التهميش الاجتماعي والاقتصادي، والثقافي بالطبع.

إن قرى الأندلس وصقلية والبروفانس وميكونوس ورودس وسردينيا.... أكثر مقاومةً من قرى القبيلة، لكنها لاتُفلت من قَهر الاقتصاد والمواد والأساليب الآتية من الخارج.

يمكننا أن نلاحظ الملاحظات نفسها حول بنى القرابة، وقانون الشرف العنيف والثابت، والوضع الشخصي للرجل والمرأة، ومعنى الضيافة والعيد،

---

١ ـ H.L.M بناء اسمنتي الصنع لسكنى الطبقات الشعبية.

ومجالات الاتصال الاجتماعي والتعبير الثقافي، والعلاقات بالمقدّسات، ومزاولة «القداسة»، والتعلّق بالأرض... جميع أنواع السلوك الفردية والجماعية التي تترجم عن رصيدٍ من القيم المشتركة والتي تُقرأ فيها مسيراتُ التفكك والتحوّل والتخلّي عن الترميز بتأثير قواعد أكثر نجوعاً وتحريراً وحداثةً. إن التوترات والتعارضات والاستبعادات والتهميشات لاتحدث فقط بين الغرب والإسلام، كما يُوهم به خطابُ الإيديولوجية القتالية في الجانب المسلم وخطابُ الهيمنة في الجانب الغربي؛ إن خطوط الشرخ أقدم بكثير وأكثر استعصاءً على العلاج بين عالمين دلاليّين وسيميائيين ورمزيين لم يُحدّدا بعد تحديداً كافياً. ولذلك فإن جميع التدخلات المحلية والدقيقة لانقاذ ذلك الصرح، وإعادة ذلك العمل الموسيقي أو التصويري أو الأدبي، وإعادة الاعتبار إلى تلك الرقصة أو ذاك الاحتفال أو ذلك التضامن، إن ذلك يبدو لي ضرورياً وغير كافٍ في آن واحد، إذ أنه لايستطيع أن يؤدّي إلى تجميع المجال الثقافي المتوسطي إلا إذا أُعيد التفكير جذرياً بالصِلات بين الفكر وبين الإشارة والرمز، ضمن منظورٍ من التاريخ المقارن والنقد الفلسفي لجميع المنظومات الثقافية والمعرفية الحاضرة.

هناك قيمٌ وممارساتٌ وسلوك وتقاليد تُفلتُ دائماً من ضرورة هذا النقد الجذري: يمرّ بخلدي الموسيقا والأغاني، والرقصات، والتقاليد المطبخيّة، والأنشطة الحرفيّة، وأساليب التواصل الاجتماعي وأماكنه...، لكن تجلّيات الوجود الثقافي لن تكف عن التجرّد من سياقها، وعن التحوّل إلى فولكلور، لتُطرَح، من ثمّ، في ماضٍ بالٍ إلا إذا دُمجت في المنظومات الحديثة للمعرفة والإبداع الثقافيين. وكلما بقيت المجموعةُ زمناً طويلاً بمعزلٍ عن القوى والأماكن المنتجة للحداثة، ازداد ماتتعرّض له هويّتها من خطر التفكك، لا بل الفناء؛ وكلما خاضت المجموعةُ مسيرةَ التحديث

التاريخية، ازداد ماتتعرّض له من شدٍّ بين ضرورة حماية التراث وبين إغراء قطع الصلة جذرياً، على نحو أكبر، مع ثقالات الإرث المُربك. وهكذا تتّسع المسافاتُ المحفورة بين ضحايا التحديث والنُخب التي تخدم «التقدّم»؛ وفي كلتا الحالتين تظل استراتيجيات التدخل غير وافيةٍ بالغرض.

تَعظمُ الثقافة وتزداد غنىً وانتشاراً عندما تملك معاييرَ دقيقة لتحديد الحق والخير والجمال بحيث لايكون الحقّ والخير والجمال حقّاً وخيراً وجمالاً بالنسبة إلى العشيرة أو القبيلة أو المجموعة أو الجماعة أو الأمة فقط، بل بالنسبة إلى مجموع البشر. لقد علّمنا الفكرُ اليوناني والفكرُ الديني، كلٌّ على طريقته، أن نطمح هذا الطموح؛ لكننا بيّنّا أن مقولات أرسطو المنطقية، مثلاً، مرتبطةٌ بالتعريفات وبالبنى الدلاليّة في اللغة اليونانية؛ وأرادت الدياناتُ المنزلة تجاوز المعارف الإنسانية الوقتيّة والنسبيّة بأن تشدّ الانتباه والرغبة إلى مطلق الله؛ لكنها استخدمت هي أيضاً اللغات الطبيعية لتنقل رسالاتها. فلا اتجاه الفكر هنا ولا اتجاه العمل الثقافي هناك استطاعا أن يَنهضا بالمعارف المحلية، والعقلانيّات التجريبية في المجتمعات المتوسطية، بحيث يستبدل بها كليّاً هذا الفكر أو ذاك من الفكرين الشموليّين. ومهما يكن دَينُ الفكر العلمي الغربي الحالي للمعارف المحليّة وللأفكار الإجمالية الآتية من البحر الأبيض المتوسط، فينبغي الاعتراف بأن معايير التعرف على الحق والخير والجمال تظلّ ملتبسةً وموضعاً للنزاع الشديد. إن حركة الحكم وتعدّد المواقف الفكرية، والمناهج والإشكاليات، واحترام «الخصوصيات» الثقافية التي نُصِّبت كمُطلقات، هي السمات المميّزة للعقلانية الحديثة.

ومن أجل التعمّق في معرفتنا للثقافات المحليّة المتوسطية وللاتجاهات الشمولية في الوقت نفسه، أقترحُ التفكير بسرعةٍ في وجهاتٍ أربع لاستراتيجية معرفية حديثة:

١ ـ جدليّة (ديالكتيك) القوى والبقايا.

٢ ـ الدراسة المقارنة.

٣ ـ التوتر المُبدع بين اللغة ـ التاريخ ـ الفكر.

٤ ـ التوتّر التربوي بين العقلاني والتخيّل.

قد ينطلق باحثون آخرون من معطىً ومن خصوصية مختلفين عمّا يمثّله بالنسبة إليّ تاريخُ الفكر الإسلامي فيمكنهم تعديل نظام هذه التوجّهات، وإضافة غيرها إليها، أو مناقشة الملاءمة العلمية للتفسيرات التي سأقترحها. الصحيحُ، مع ذلك أنه مامن نظرةٍ جديدة يمكن أن يُنظَر بها إلى تاريخ الفكر والثقافات في المجال المتوسطي ما لم يتم تجاوز الممارسات التي خلّفها الماضي في الإسلام وفي المسيحية وفي الغرب العلماني على السواء، بواسطة استراتيجية خَرق العقائد اليقينية، وهدم النظريات والتعريفات المتداولة.

لنحاول توضيحَ إسهامات كلٍّ من التوجهات الأربعة المذكورة.

جدلية القوى والبقايا:

هذه المقاربة التي كثيراً ما أوحيتُ بها لدراسة الميدان الإسلامي تسمح بتصحيح المنظورات التاريخية والسوسيولوجية والفلسفية للثقافات ولتقاليد الفكر المرتبطة بالمجال المتوسطي.

جرت العادةُ، بالفعل، أن يُنظَر إلى الحقل الاجتماعي التاريخي انطلاقاً من مواضع السلطة أي الدولة والكتابة والثقافة العالمة و«الرأي المستقيم» (الأرثوذكسية). يصح ذلك على الحضارات القديمة كما يصحّ على الحضارات التي فرضت نفسها في زمنٍ أحدث. فالدولة ترسم حدّاً بين الحقل السياسي الذي تُشرف عليه فعلاً ـ والذي تحاول دائماً أن تمدّه ـ وبين القوى التي تقاومها؛ والكتابةُ تعارض وقتيّة الشفهي وعدم تماسكه

ودونيّته بتفوّق ماثُبّت خطّياً وديمومته؛ والثقافةُ العالمةُ تحدّد وتفرض قواعد الحقيقة والحق والخير والجمال في علاقتها مع القوى الاجتماعية والاقتصادية التي تُثبت نفسها في الحقل السياسي الرسمي، وبمعارضتها للثقافات التي تُدعى «شعبية» = «فولكلورية» والمكبوتة والمهمشة والمحقّرة على أيدي «النخب»؛ و«الرأي المستقيم» (الأرثوذكسية). أخيراً يعبر عن احتكار الخيرات الرمزية (الدين الرسمي) على أيدي «النخب» العالمة لخدمة الدولة؛ وكلّ انحراف بالنسبة إلى «استقامة الرأي» تلك، التي حُدّدت، على هذا النحو، يُحقَّر باسم الهرطقة أو البدعة.

في هذه النبذة المختصرة عددٌ كبير من الموضوعات والمفاهيم والتصوّرات، وحقول الواقع، وزوايا الرؤى، إذا ماأخذت بعين الاعتبار، أتاحت مراجعةَ معرفتنا بالمجتمعات المتوسطية، وبأدوات تفكيرنا في الوقت نفسه.

تجدر الإشارةُ إلى أن جدلية القوى والبقايا تعمل في جميع المجتمعات وجميع المجموعات التي بلغت عتبة سلطةٍ من ورائها يوجد مركزٌ يعظم في علاقته مع محيطٍ يدور في فلكه.. وهكذا كانت المقاطعاتُ الفرنسية تغدو محيطاً كلما كانت الدولةُ، في عهد الملكية، ثم في عهد الجمهوريات المتتالية تُثبت تفوّقها. جميعُ الوحدات القومية تكوّنت بحسب نموذج العمل التاريخي هذا الذي يكتسي هكذا قيمةً أنتربولوجيةً.

في المجال المتوسطي، كثيرةٌ هي ومتنوّعةٌ المجموعاتُ العرقيةُ الثقافيةُ التي آلت إلى حالة «البقايا»، منذ السلالات والإمبراطوريات القديمة إلى الأمم المعاصرة.

ولنوضح أن مصطلح بقية مرتبطٌ جدلياً بمصطلح «قوة»، لكنه لايتضمّن البتة تعارضاً مانوياً يضع الخيرَ في جانب المسيطر عليهم والشرفي جانب السلطات المتكونة والمسيطرة. المقصودُ مقاربةٌ تحليلية تسمح بالكلام

لجميع الفاعلين الاجتماعيين بغضّ النظر عن مواقعهم بالنسبة إلى سلّم القيمَ السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية الذي فرضته الدولة الممركزة. وهكذا ينبغي أن يحلّ محلّ مفهوم «استقامة الرأي» (الأرثوذكسية) التي حدّدها رجال الدين والتي تطبقها السلطةُ المدنية، تصوّرٌ أعرضُ وأشملُ هو الرصيد الرمزي الذي نلقاه في الديانات المُنزلة التي غدت رمزية كما نلقاه في الديانات التي تُدعى «وثنيّة» أي «خاطئة» بحسب المنظور العقائدي اليقيني للاهوت النظري. إن القوة المتكرّرة «لاستقامة الرأي» (الأرثوذكسية) كأداة لمراقبة الانحرافات الإيديولوجية لايمكن السيطرة عليها إلا بنقل إشكاليات الصواب والخطأ، والطريق القويمة والهرطقة (البِدعة)، والخير والشر، والمشاركة في عمل الدولة السياسي ومعارضته...

ينتج عن ذلك تحريرٌ جديد وجذري لجميع التعبيرات الثقافية المرتبطة بالتنوّع اللغوي والديني والبيئي والعرقي، تنوّع المجموعات المتواجدة في مجالٍ سياسيّ واحد يُشرف عليه مركزٌ. ولايتناول التحريرُ حاضرَ هذه المجموعات ومستقبلها فحسب (لنفكّر في الكورسيكيين والباسك والكاتالينيين والاوكسيتانبين والصقليين والقبرصيين والبربر والأكراد والأرمن الخ....)؛ ولسوف تتغيّر من جراء ذلك أيضاً كتابةُ تاريخ الثقافات المنتصرة والثقافات المهمّشة.

سيكون من الشائق جداً، مثلاً، أن تُعاد قراءةُ عمل ابن خلدون العظيم التجديد في زمنه، على ضوء التصوّرات والمناهج التي تَستلزمها جدليةُ القوى والبقايا. لقد أدرك ابن خلدون بكل تأكيد ووصف جانباً من هذه الجدلية في المغرب حين فرّق بين حضارة الصحراء (البدو الذين سمّاهم القرآن الكريم الأعراب) والحضارة التحريرية المرتبطة بالدولة الإسلامية، بالزراعة، بحياة الريفيين الحضرية، بالثقافة العالمة وباستقامة الراي (الأرثوذكسية) التي كان ممثلاً وعاملاً كاملاً لها. وحين يستأنفُ المؤرخون

وعلماءُ الاجتماع المعاصرون منذ «أ. ف. غوتييه» تحليلاته دون توسيعها وفَتحها لنقد الإيديولوجيات، فإنهم يُديمون النظرة المقلّصة، نظرة المركز للمحيط.

سوف تزاد صيرورةُ المجال المتوسطي وضوحاً لو أُدركت جدليةُ القوى والبقايا في تلك اللحظة التاريخية الممتازة التي يمثّلها تدخلُ القرآن الكريم والعمل الحاسم للنبي محمد ﷺ. وبالفعل، فمع ظهور القرآن الكريم، غدت القوى السابقة (آلهة العرب، أرستقراطية مكة، اللغة الشعرية، التضامنات العشائرية...) مهدّدة تحت اسم «جاهلية»، في حين أن قوىً جديدة (جماعة ـ دولة المدينة)، والعلم أو الرصيد الرمزي في القرآن الكريم، والكتابةُ بمعنييها: «الكتاب» المنزل والكتاب المكتوب (المصحف) والتي تُغذّي الثقافة العالمة وتولّد «استقامة الرأي» (الأرثوذكسية)، إن تلك القوى الجديدة تثبت وجودها بسرعة. سرعان ما تتلو الفترةَ القرآنيةَ الفترةُ الإمبراطورية (الأمويون والعباسيون) التي تزيد من شدّة جدليّة القوى والبقايا في جميع المجتمعات المتوسطية. وتَلقي القوى المسلمةُ الجديدةُ مقاومات وهي تواجه قوىً مشابهة لها تماماً بقيادة بيزنطة، والغرب المسيحي، والاحتلال الإسباني بعد إخراج العرب من إسبانيا، والرأسمالية البرجوازية، والحضارة الصناعية والتكنولوجيا العالية، اليوم.

ومن أجل إغناء التحليل الثقافي المحدَّد على هذا النحو، ينبغي أن نسعى إلى مَفصلة المناهج والإشكاليات التي تتطلّبهما جدليّةُ القوى والبقايا مع وجهات البحث الثلاث الأخرى التي سنفحصها.

الدراسات المقارنه:

نعرف جهودَ الباحثين الجديرة بالتقدير، وتلمّساتهم، ونواقصهم، وهم يحاولون، منذ القرن التاسع عشر أن يُنشئوا علماً باسم الأدب

المقارن. ولم يسمح التخصّصُ وتشظّي النشاط الموحّد للفكر بمدِّ الدراسة المقارنة إلى اللاهوت، والفلسفة، والقانون والأعمال التاريخية، والفولكلور، والعقائد الدينية، والشعائر، وبني القرابة، وبالاختصار إلى مختلف صُعُد[1] تجلّي الثقافة في كل نطاق لغوي. وحتى بالنسبة إلى الآداب، لم تكد الدراسةُ المقارنة تتجاوز حتى الآن حدود اللغات الكبرى في الغرب. ولم أُفلح، مؤخراً، في إقناع زملائي في السوربون الجديدة (باريس الثالثة) بضرورة إنشاء كرسيٍّ للآداب المتوسطية في قسم الأدب العام والمقارن.

لم يتوصّل «بول بورجيو» الذي حاول أن يُعيِّن حدود الحقل الفكري والحقل الديني إلى أن يُبيِّن كيف يتمفصل ويتداخل الحقلان فيما بينهما، ومع حقولٍ أخرى من الواقع الاجتماعي والتاريخي. يرسم الباحثون الخطوط الأولى لحركة تصنيفية لحقول النشاط الثقافي وذلك بتعيين السمات المميّزة ـ ممّا يُبقي الأمورَ في مرحلة الوصف وعلم التصنيف؛ لكنهم لايكادون يتصدّون لمشكلة أصعب هي «توبولوجية» المعنى: عنيتُ مجالات طفوّ المفاهيم والتصورات والمقولات وتكوّنها، وهي موجودة في جميع نماذج الثقافة وجميع حقول النشاط الدلالي والسيميائي. وتدور في خلدي المسائلُ المتنازَع عليها والكليّة الحضور كالأسطورة وعلم الأساطير، والأسطرة: (إضفاء الأسطورة)؛ والتعالي، وإضفاء التعالي؛ والمقدَّس، والقدّيس، والتقديس، والتجريد من القداسة؛ والروحي، والرَوحنة: (جعل الشيء روحياً)، والمخاتلة؛ والزمني والدنيوي والعلماني؛ والرمزُ، والعلامة، والإشارة؛ والعقل، والعقلانية؛ والخيال، والتخيّل... الخ.

هذه المفاهيم المفتاحيّة هي الأدوات الضرورية لكل دراسةٍ مقارنة؛ إنها

١ ـ صُعُد: جمع صعيد.

أقرب إلى التحليل وإلى تحديد الهويّة المطبقين على كل ثقافة. وأنا أعلم حقّ العلم، أنه لابدّ، للاشتغال بهذه التصوّرات، من الانتقال من المحلي إلى الإجمالي وبالعكس، كما أظهر ذلك، على الخصوص كليفورد غيرتز» في «المعرفة المحلية والمعرفة الإجمالية» عام (١٩٨٦ الدراسات الجامعية الفرنسية). وفي المجال المتوسطي، إن المعارف المحلية التي استمرت حيّةً بعد توسّع المعارف الإجمالية وسيطرتها، كثيرةٌ وجديرة بإلمامةٍ جديدة، وبإعادة الاعتبار إليها كما حاول أن يفعل ذلك في مصر، «حسن فتحي» بالنسبة إلى الهندسة المعمارية، أو قبل ذلك في فرنسا، «مارسيل بانيول»، بالنسبة إلى أدب «البروفانس».

وحين توسّعُ الدراسةُ المقارنةُ حقولَ رؤيا المعرفة والثقافة، فإنها تُنقذ من الانحباس في الخصوصيات الضيّقة، ومن السلفيّات البالية، مع تشجيعها لتداول الأفكار، والأعمال، والممارسات والقيم بين الهوّيات المكبوتة أو المنسيّة، وبين الثقافات التقليدية الكبيرة المرتبطة بالديانات المنزلة والثقافة الكلية القدرة التي تدعى حديثةً والتي تقلب، لأول مرة في التاريخ، البادرة الأولى المكوّنة لكل ثقافةٍ ولكل معرفة: عَنَيتُ صلة الفكر بالعلامة. يريد الفكرُ أن يتحكّم بهذه الصلة إذ ينشئ علاقةً تزداد صرامةً مع مشكلة البسيكلولوجي من جهة (الأدوار الخاصة بالعقل، القوة العاقلة، والخيال والتخيّل والذاكرة والانفعالية)، ومع عالم المراجع الموضوعية المنقولة بالعلامات من جهة أخرى. إن هذه ثورةٌ في «كائننا - في - العالم»: نحن نترك مرحلة الانغمار الطبيعي، المباشر، في عالم العلامات الزاخرة، المستغرقة والموظّفة في الأبنية السيميائية الأكثر تنوّعاً - من أبسط الأثاث إلى الصرح المهيب الجليل، ومن المثّل المقتضب إلى الكتب المنزلة - الأبنية التي ينصبّ اليوم - بالذات، التحليلُ السيميائي على تفكيكها.

من المؤكّد أن الثقافات المحلية والتقليدية في العالم المتوسطي لايمكنها أن تقاوم أكثر من غيرها التحوّلات الجارية في نمط إدراج الكائن الإنساني في العالم. إن الحضور الراهن للجواب الثقافي عن هذه الحركة التي تقذف بالفكر نحو مصيرٍ جديد، تظهر بحدّةٍ أشدّ إذا مانظرنا مليّاً إلى القوة الاجتماعية والإيديولوجية لما يُدعى عودة الديني من الجانب الإسلامي واليهودي بصورةٍ أساسية. وبدلاً من أن يتفكر الفكرُ الإسلامي في القطيعة الجذرية التي تعيشها جميعُ الثقافات، فإنها تُطالِبُ بالاتصال التاريخي والمذهبي «باللحظة» التأسيسية لما يكشف النقاب، بالنسبة إليها، عن النداء الداخلي الإلهي في الإنسان. وذلك جدلٌ ضخمٌ يستطيع التاريخ المقارن للديانات المنزلة وحده أن يوضّحه وأن يمضي به قدُماً. والواقع أن هذا البحث بالذات مُهملٌ أكثر من غيره، اليوم، في جميع الجامعات والمعاهد سواء في الجانب الغربي أم في الجانب المسلم. لستُ أهدف فقط إلى المقارنة بين اليهودية والمسيحية والإسلام من حيث هي تقاليد دينية؛ إن الأفكار اللاهوتية والفلسفية المبسوطة في علاقتها مع التقاليد ينبغي أن تكون غرضاً للاستقصاء النقدي الحديث. ونحن نعلم أن تعليم اللاهوت محصورٌ في المؤسسات الدينية، بينما تستمر أقسام الفلسفة في تخطّي ألف سنة من تاريخ الأفكار مروراً من اليونان الكلاسيكية إلى «ديكارت وليبنيز، إلى سبينوزا، ثم كانت وهيدجر».... وحتى في الجامعات الشابة، في البلدان العربية، قلما تكون فلسفة العصور الوسطى المسيحية والإسلامية غرضاً لتعليم متميّز. ومع ذلك، فإن الشروخ الحالية بين العلمانية والأديان، بين الحداثة الدينوية والتقاليد الحية الدينية، بين الزمني والروحي، ستلقي إضاءات جديدة من معرفةٍ معمّقةٍ ومقارنةٍ لتيارات الفكر الكبرى التي وُلدت وترعرت في النطاق المتوسطي.

اللغة ـ والتاريخ ـ والفكر:

إن تاريخ الأفكار فَصَل، زمناً طويلاً، هذه الأفكار عن اللغة التي تنقلها، وعن التاريخ الذي يولّدها، فتُسهم بدورها، في إنتاجه. وأخطرُ من ذلك أيضاً، أن التاريخ العام للمجموعات أو المجتمعات التي همّشتها، كما قلنا، دولٌ إمبراطوريةٌ أو قوميّة، قد كتبته النخبُ في اللغات الحضارية الكبرى: اليونانية واللاتينية والعربية والفرنسية والإنجليزية. ولقد عزّز الانتوغرافيون أنفسهم هذا الاتجاه إذ انصرفوا إلى دراسة اللهجات المنفصلة عن اللغات الرسمية الكبرى. لنذكّر، مثلاً، أن يسوع المسيح في فلسطين تكلم الآرامية، وسرعان مادُوِّنت رسالتُه باليونانية وشُرحت ونُشرت باللاتينية، قبل استخدام اللغات الأوروبية. وإذا كانت اللغة العربية قد عرفت توسّعاً سريعاً وممتداً من القرن الأول هـ/ إلى القرن الخامس ـ من القرن السابع/ إلى القرن الحادي عشر، فإن منافسة الفارسية والتركية، ثم اللغات الحديثة، الفرنسية والانجليزية على الخصوص قد حفرت مسافة بين اللغة الدينية والفصيحة من جهة وبين اللهجات الحية من جهة أخرى. وهذه اللهجات ماتزال مُهملةً، ولاسيما منذ أن فَرَضَ بناءُ الوحدات القومية العربية اللغة الفصحى لغةً رسمية.

هذا الوضعُ جرَّ إلى نتائج خطرة على حياة الثقافات التي تُدعى شعبية في الحوض المتوسطي بأسره. إن الوصول إلى هذه الثقافات رَهنٌ بأعمال المؤرخين وبالوثائق المدوّنة باللغات القومية، أكان ذلك في الجانب الأوروبي أم في الجانب العربي الإسلامي. وبالنسبة إلى المغرب من بنغازي إلى طنجة كان الوضع أخطر أثناء المرحلة الرومانية حيث كان الانفصال بين البلد الواقعي والأقسام التي سادتها اللاتينية والمسيحية أكثر بروزاً منها عند تدخُّل اللغة العربية والفكر الإسلامي. وهكذا تُطرح اليوم، على المؤرخ وعلى عالم الاجتماع والأنتروبولوجيا

مسألةُ تجميع المجال الثقافي المتوسطي. ولابدّ من العودة إلى مابقي حيّاً من اللغات والأعراف والحقوق والعقائد والآداب والممارسات الزراعية، والحرف في المناطق التي يحميها حتى اليوم وضعها الجغرافي: الجزر، الجبال، الصحراء (الجربا، مزاب، جرجورة، أوريس الخ...) الموقف النظري الذي يرفض الفصل بين اللغة والتاريخ والفكر، عندما يكون المقصودُ النفاذَ إلى ثقافة مجموعةٍ وإلى تفسيرها تفسيراً صحيحاً، ينطبق، من بابٍ أولى، على اللغات الكبرى السائدة حالياً في النطاق المتوسطي: العربية واليونانية والإيطالية والإسبانية والفرنسية. إن هيمنة هذه اللغات الفكرية والعلمية مرتبطةٌ مباشرة بتاريخ المنافسات السياسية والاقتصادية حول الحوض المتوسطي؛ وتنتج عن ذلك مشكلاتٌ جديدة للوصول إلى الثقافات والمجتمعات التي تعبر باللغة العربية على الخصوص: إني أفكّر في دور الاستشراق منذ القرن التاسع عشر، في تأثير صدمة اللغة الفرنسية في المغرب، والانجليزية في الشرق الأدنى، وفي وضع المهاجرين الناطقين بالعربية في أوروبا، وفي الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية، وفي المبادلات غير المتُكافئة بين النطق بالعربية والنطق بالفرنسية.

في الخطاب العربي والإسلامي المعاصر، كثيراً مانسمع التنديد «بالغزو الثقافي»، غزو الغرب. ومن المؤكد أن السلام بين الشعوب الساكنة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، يمرّ من وراء التوترات الايديولوجية والمجادلات العقيمة، بإعادة النظر في المبادلات الثقافية وفي الاتصال اللغوي سواء داخل كلّ أمة أم بين الأمم ذاتها. وتتجه الجهودُ والانتباه والإرادة إلى أوروبا، وينبغي الاحتراس لئلا تزداد شدة عزلة الأمة العربية والأمم الإسلامية وتبعياتها، إذ يمكنها ايضاً بطريق انتمائها المتوسطي أن تُغني وتثوّر المجال الأوروبي الذي أخذ يبرز.

العقلاني والتخيّل:

لقد أشرنا قبل قليل إلى أن علاقة الفكر بنشاطه الخاص تتغيّر بفضل تقدم المعرفة العلمية وتسارع المبادلات الثقافية. إن العقل يبحث مجدداً وضعه الخاص في الشكل البسيكولوجي للفكر، وتوخياً لليقين، في سير كل نشاط معرفي. نحن حينئذٍ مسوقون إلى مراجعة تصوّراتنا عن الثقافات التي يقال عنها قديمة، تقليديّة وحديثة، وعن مواقفنا من المبادلات الثقافية وممارساتنا داخل الدائرة العقلية التي تحدّدها كل لغة.

يحظى العقلانيّ والتخيّل بتعريفين أكثر مرونةً ووظيفتين أشدّ واقعية في النشاط المعرفي والإنتاج الثقافي. إذ يتخلّى العقل عن سيادته المتعجرفة ويعترف بالقسط من التخيّل الذي يدخل في ممارساته الأكثر صرامةً، ولاسيما في ميدان علوم الإنسان والمجتمع. أما التخيّل الاجتماعي المنفتح انفتاحاً عريضاً للمكوّنات اللاعقلانية أو الأسطورية التي تفرضها الحياةُ السياسية والتقاليد الدينية، فيُعَدُّ منذئذٍ القوى البسيكولوجية التي تنتظم فيها الاقتناعاتُ، والعقائدُ، والتصورات أو صورُ الواقع، في رؤية ديناميةٍ ذات تماسكٍ خاص ومُنشطة للسلوك الفردي والجماعي. وفي التخيّل الاجتماعي إنما تُدوّي الخطاباتُ المعبّئة، خطاباتُ الأنبياء والقدّيسين والأبطال والزعماء والملوك والرؤساء والواعظين؛ وبفضل الصور المثالية المخزونة في التخيّل، التي يبعث النشاطَ فيها الزعماءُ النموذجيون، إنما تنطلقُ الحركات الثوريةُ الكبرى.

فيمَ تهم القوةُ النفسيةُ ـ الاجتماعية المحدَّدة على هذا النحو تفكيرنا في الثقافة المتوسطية؟ أليس لها قيمةٌ أنتروبولوجيّةٌ وبسيكولوجيةٌ بالنسبة إلى جميع الثقافات في جميع نماذج المجتمعات.

حين نعترف بأن العقلاني والتخيّل وجهان مترابطان، وفي توتّر تربوي في كل فعلٍ معرفيٍّ يقوده الفكر، فنحن نتحرّر من الفكر الثنائي الذي طالما

عارضَ بين الفكر والخيال، بين العقل والأسطورة، بين التصوّر والاستعارة، بين المعنى الحقيقيّ والمعنى المجازي، بين الصواب والخطأ، بين الخير والشر، بين العقل والإيمان، بين العلم والدين، بين العقائد الحقيقية والخرافات، بين الدين والسحر، بين الحديث والقديم أو التقليدي، بين المتحضّر والبدائي، بين النامي والمتخلّف (آخر تحوّل لفكر ثنائي وامبراطوري).

حينئذٍ نمنح أنفسنا الوسائل الفكرية لإعادة تفسير تراثاتنا[1] الثقافية التي تميل، في السياق الحالي لصراعات الهيمنة الاقتصادية التي تتلو السيطرة السياسية، إلى أن تنبعث بأسماء كالهوّية، والأصالة، والشخصية، وهي أسماء تُحسن إخفاء المشاريع المعتادة لاستغلال الثقافات التمجيدي والايديولوجي. وهكذا نتأى عن المراجعات النقدية الضرورية وتؤخّرها؛ ونسهّل نموّ اللافهم والتوترات كما يحدث بين الإسلام وأوروبا، بين العالم العربي والغرب منذ أن ظهرت في البحر الأبيض المتوسط الرهاناتُ السياسية والستراتيجية والاقتصادية الجديدة.

الطموح إلى الهيمنة مرتبطٌ دائماً بتأكيدِ حقيقةٍ دون غيرها من الحقائق المنافسة؛ إن العقل العقائدي اليقيني صاحب السيادة، يُتمُّ بثقةٍ وبعجرفةٍ غالباً هذا العمل التقسيمي والتنكري الذي تتقنع فيه الرهانات الحقيقية لهذه المنافسة؛ وهكذا يُنتج تخيّلاً للعقلانية موظفاً إما في الخطاب السياسي، وإما في الخطاب الديني حسب الظروف الاجتماعية المؤاتية ومستويات الثقافة المقصود تعبئتها. وحين تُلّح علومُ الإنسان والمجتمع على هذا الاقتحام المستمر من التخيّل فإنها تجعل صفاء البصيرة ممكناً، بفضل التسامح والتواضع اللذين تفرضهما على العقل.

قدّم لنا «ج. بالاندييه» في كتابِ عنوانُه «le detour»، مثالاً له دلالتُه عن نزوع العقل العلمي هذا: فبعد دورةٍ طويلةٍ وصبورة حول مجتمعات افريقيا

---

١ ـ تراثات. جمع تراث. وهو جمع غير معجمي، لكن لابدّ منه. «المترجم».

السوداء، يعود عالمُ الاجتماع الأنتربولوجي إلى مجتمعه وثقافته الأصلية لكي يخضعهما لنفس النظرة التحليلية والنقدية؛ ويكتشف حينئذ أن هذا الفكر الغربي الذي كان يُبيح لنفسه تفسير الثقافات الأخرى بواسطة عقلٍ خُلِّصٍ من كل أسطوريّةٍ، مشروطٌ هو أيضاً بالتخيّل الاجتماعي شأنَه شأنَ المجتمعات التقليدية، المحافظة المغرقة في القِدم. يصحُّ الكلامُ إذن مع «بالانديه» عن أنتروبولوجيات منطقية، وعن أنتروبولوجيات لاهوتية منطقية بالنسبة إلى الأفكار التي تطرح نفسها أمينةً للمصادر الدينية.

في عام ١٥٣٦ كرّست المعاهدةُ الموقّعةُ بين «فرانسوا الأول» و«سليمان القانوني»، ضد قوة «شارل كنت»، أهميّة الخصومة في البحر الأبيض المتوسط.

حدّد «فرنان بروديل» القطيعة الكبرى التي تسجّل نهاية الأوّلية الستراتيجية والاقتصادية في عام ١٦٥٠ أو حتى في عام ١٦٨٠. وكانت معركة «ليبانت» في عام ١٥٧٨ قد أضرّت ضرراً فادحاً بالقدرة العثمانية؛ ويموت «الدج علي في عام ١٥٨٧، وينتهي عهد فيليب الثاني الذي استقرّ في «ليشبونة» من عام ١٥٨٩ - ١٥٨٣، في عام ١٥٩٨.

إن التحوّلات التاريخية لاستراتيجيات السيطرة في البحر الأبيض المتوسط لم تَقضِ على القواعد الاجتماعية لوحدة عالم البحر الأبيض المتوسط: قانون الشرف الصارم الذي يأمر بالثأر ويُبقي المرأة في وضع غير مؤاتٍ، الأدوات البدائية، التقنيّات الزراعيّة القديمة، نظام الأبوة الذي لايلين، المدن الموسومة بطابع المناخ والبحر، أسلوب الحياة والاتصال الذي يُؤثر الألفةَ الاجتماعية الدافئة والتلقائية على ماسواها.

أصابت القطيعةُ الثقافية التي أدخلتها الحضارةُ الصناعية، لأول مرة، التضامنات التقليدية، والصلةَ بالأرض، والرصيد الرمزي، التي أدامَت، طوال قرونٍ، عالماً نموذجياً من الفكر والعمل والوجود. ما الذي يخسره

العالمُ المتوسطي وما الذي يربحه في هذه المغامرة التاريخية التي فرضتها حضارةٌ مدينةٌ كثيراً للانتفاضات الكبرى للفكر المبْدع بالذاع، في مابين النهرين وفلسطين ومصر والجزيرة العربية واليونان وإيطاليا وإسبانيا وفرنسا؟

شعوبُ البحر الأبيض المتوسط مسؤولة عن جواب هذا السؤال، بواسطة المبادرات التاريخية الجديدة، هل ستكون «لا» التي يُعارض بها الإسلام السياسيُّ أشكالَ «الغرب» العدائية[1]، الغرب المحتلّ، هل ستكون إسهاماً في إعاددة تأكيد البحر الأبيض المتوسط مُجمّعاً وفعّالاً، أم هل ستُعجّل بتشظّي عالم واستنفاد النزوع الداخلي فيه؟ إن صفة الحضارة الحبلى في خطر؛ وينبغي للمقابلة الجارية بين الإسلام والغرب أن تُدرك، وتُقادَ، وتُعاش، في منظورات النضال من أجل معنى الوجود الإنساني الذي افتتحه الأنبياءُ، وتابعه الأولياءُ، والأبطالُ، والمفكرون، والمبدعون في الأماكن الرفيعة للثقافة المتوسطية.

حاشية:

أسئلةٌ كثيرةٌ ينبغي ذكرها بصدد البحر الأبيض المتوسط كمجالٍ للاحتكاك والنقل، لكن كرهان أيضاً للخصومات المتولّدة أبداً بين الشمال والجنوب والشرق والغرب، مع التدخّل الدائم للديانات التي تُدعى منزلةً وذلك لكي توفّر الأسس «الإلهية» للصراعات الناشبة بين المسيحيين واليهود والمسلمين.

بين الأسئلة القديمة والقيم التأسيسية، نذكر بالذات ظاهرة الوحي

---

١ ـ إن مفهوم الغرب لم يعد يُغطي أوروبا منذ أن احتلّتْ الولاياتُ المتحدة ولاسيما اليابان (وعمّا قريب كوريا وقوى مالية وصناعية أخرى) المكانَ الذي نعرفه في الإشراف على التكنولوجيا وعلى الحضارة المادية بأسرها، وفي تطوّرهما. وتُبقى إذن إعادةُ تحديد المجالات الثقافية بالنسبة إلى هذا الغرب الذي يَفرض في كل مكان نموذج العمل التاريخي نفسه وإنتاج المجتمعات.

وجميع الإنجازات الثقافية، ومانجم عنها من مؤسساتٍ وإيديوولوجيات. ونشير إلى أن هذا الموضوع لم يُدرَس بعد من حيث هو ظاهرةٌ لغويةٌ وثقافية وإيديولوجية واجتماعية في إطار الإشكاليات التي افتتحتها علومُ الإنسان والمجتمع. مايزال الوحيُ اليوم موضوعاً تمجيدياً تستغلّه كلُّ جماعةٍ دينية لتعزّز نزوعها إلى احتكار الحقيقة. لقد عُنيَ علماء اللغة والسيمياء بتحليل الخطاب الديني؛ لكنهم لم يربطوا بين بنى تكوّن المعنى وأنماط هذا التكوّن في النصوص الدينية وبين إنتاجات هذه النصوص السيميائية.

ويثبُ السؤال بقوة سياسية انفجارية في سياق الصراعات المعادية للاستعمار، في تدفّق المهاجرين المسلمين إلى المجتمعات الأوروبية وإلى أمريكا. ونحن نشهد كلَّ يوم صدامات، وقتلاً، ونبذاً، ومجادلات بصدد الإسلام «المتعصب»، «الأصولي»، «اللاامتسامح».... ولم يتلقَّ المواطنون الثقافة الضرورية لإعادة تحديد وظائف الدين في المجتمعات الحديثة؛ ويكون ردُّ الفعل بمنطقٍ بدائي: الأصولية والبربرية والتعصب والعنف من جانب، والحداثة والعلمانية والتسامح من الجانب الآخر.

هاهنا تغدو العودةُ إلى البحر الأبيض المتوسط ضرورية؛ لكن بشرط أن يكون المرءُ مسلّحاً لكي يعيد قراءة المجال المتوسطي ولكي يعيد تجميعه. وأنا أضيف من أجل ذلك المراجع التالية:

«تاريخ الإمبراطورية العثمانية» بإدارة روبير مانتران. فايار عام ١٩٨٩.

سمير أمين: «المركزية الأوروبية». انتروبوس عام ١٩٨٨.

كلود ليوزو: «الإسلام والغرب». اركانتير عام ١٩٨٩.

أرنست جلنر: «المحراث والسيف والكتاب، بنية التاريخ الإنساني». لندن عام ١٩٨٨.

هناك الكثير من الكتب المكرّسة للعالم المتوسطي؛ لكن الرؤى القومية

والمطالب الدينية ماتزال تؤثّر في المناخ الحالي. وتُقرأ صنوفُ الماضي مع مقتضيات الهوّيات التي تُنصَّب كأغراضٍ وموضوعاتٍ مقدّسة في المعارك والتوترات الجارية داخل المجتمعات وكذلك بين بعض المجتمعات.

يأنف البحث العلمي من التطبيقات العملية لنتائجه. ويرفض أكثر من ذلك الأهداف النفعيّة (من أجل تيسير علاقات السلام، مثلاً). ذلك أن التسرّب نحو المواقع الإيديولوجية مباشرٌ. ومع ذلك فإن مجرد تحليل كتب تعليم التاريخ والتعليم الديني في شتى البلدان، يسمح بإظهار مدى إسهام المدرسة لا بل والجامعات في أن تُديمَ أو تُفاقم الاستعداد للحرب، وللنزاعات، وللاستبعادات المتبادلة. وتجدر الإشارةُ بهذا الصدد إلى أن هناك فروقاً في درجة الوقاحة واللاوعي، بين الممارسة الأوروبية وممارسة البلدان المسلمة: أعني أن كلتا الممارستين يُقدِّم التمجيدُ القومي، والتأكيدُ المفعم بالكبرياء «للقيم» والتي تُفلت من كلّ نقدٍ فلسفي، والتبريرُ الذاتي، والتأسيسُ الذاتي، وماندعوه العودة إلى الديني والإلهي هو بالفعل تعزيزٌ للايديولوجيات القتال، والاستبعاد، والتوسع داخل الأمم وبين المعسكرات أو مناطق الهيمنة السياسية والاقتصادية. وهاهنا نقاطٌ استراتيجيّة لتدخّل الفكر النقدي والبحث العلمي المنفتح.

الفهرس

نافذة على الإسلام

محمد أركون

أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي، في السوربون الجديدة، باريس الثالثة.

وهو يدير مجلة أربيكا ـ مجلة دراسات عربية ـ ويلقي دروساً ومحاضرات في جامعات أمريكا وأوربا والعالم الإسلامي.



كتبه:

١ ـ الإنسانية العربية في القرن الرابع عشر.
٢ ـ بحث في الفكر الإسلامي.
٣ ـ قراءات القرآن.
٤ ـ من أجل نقد للعقل الإسلامي.
٥ ـ الإسلام أمس واليوم.
٦ ـ الفكر العربي.
٧ ـ الإسلام، الدين والمجتمع.
٨ ـ بحث في علم الأخلاق.
٩ ـ الإسلام.
١٠ ـ الأخلاق والسياسة.
١١ ـ نافذة على الإسلام، وهو آخر ما كتب.

دار عطية للنشر

لبنان ـ بيروت ـ ص.ب ٦٣٦٣ ـ ١٤